MAURIZIO FERRARIS

ALO? UNDE EȘTI?

Mic tratat despre
telefonul mobil

Maurizio Ferraris

ALO? UNDE EŞTI?

MIC TRATAT DESPRE TELEFONUL MOBIL

MAURIZIO FERRARIS

ALO? UNDE EŞTI?

MIC TRATAT DESPRE TELEFONUL MOBIL

rao international publishing company

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Ferraris, Maurizio
Alo? Unde eşti? Mic tratat despre telefonul mobil/Maurizio Ferraris; trad.: Teodora Pavel. -Bucureşti: RAO International Publishing Company, 2008
ISBN 978-973-103-573-4

I. Pavel. Teodora (trad.)

621.395

RAO International Publishing Company
Grupul Editorial RAO
Str. Turda 117–119, Bucureşti, ROMÂNIA
www.raobooks.com
www.rao.ro

MAURIZIO FERRARIS
Dove sei? Ontologia del telefonino

© 2005 RCS Libri S.p.A.,
Milan, Italy
Toate drepturile rezervate

Traducere din limba italiană
TEODORA PAVEL

© RAO International Publishing Company, 2006
pentru versiunea în limba română

aprilie 2008

ISBN 978-973-103-573-4

Pentru Jacques Derrida,
sine qua non

Cuprins

Unde eşti? 9
Mulţumiri 21

1. ***Perì mail***
1.0. Telefonul mobil al faraonului 27
1.1. Faptul de a vorbi 30
1.1.1. *Where-are-you?-mail* 30
1.1.2. *Mobile Ontology* 36
1.1.3. Fiinţă şi semnal 55
1.1.4. Teoria obiectului 72
1.2. Faptul de a scrie 86
1.2.1. Telefonul 89
1.2.2. E-mailul 97
1.2.3. Telefonul mobil 110
1.2.4. Teoria tehnicii 118
1.3. Faptul de a înregistra 127
1.3.1. Ştiinţele comunicării 128
1.3.2. Ştiinţele înregistrării 141
1.3.3. Teoria adevărului 152
1.4. Faptul de a construi 174
1.4.1. Acte 180
1.4.2. Obiecte 189
1.4.3. Inscripţii 191
1.4.4. Construcţia realităţii sociale 198

Diavolul în sticlă 200

2. Obiecte sociale 203
2.0. Realism şi textualism 205
2.1. Realismul tare 207
2.1.1. Nuiaua şi cimpanzeul 207
2.1.2. Realismul: pro şi contra 212
2.1.3. Pocherul lui Aristotel 218
2.2. Textualismul tare 221
2.2.1. Luna lui Geertz 221
2.2.2. Cum să facem să dispară lumea în text 223
2.2.3. Morala fabulei 229
2.2.4. „Nimic nu există în afara textului.“
O lectură corectă 231
2.3. Realismul slab 234
2.3.1. Berea lui Searle 234
2.3.2. Cum să facem cuvinte cu lucrurile 238
2.3.3. Probleme legate de act 244
2.3.4. Probleme legate de obiect 256
2.3.5. Corectarea lui Smith 265
2.4. Textualismul slab 269
2.4.0. Căsătoria lui Derrida 269
2.4.1. Urma 276
2.4.2. Înregistrarea 278
2.4.3. Înscrierea 280
2.4.4. Idiomul 294

Epilog 304
Referinţe bibliografice 307

Unde ești?

„Pentru moment, abonatul Vodafone nu poate fi contactat."
Mesaj înregistrat de la Vodafone

„Unde s-a dus? Unde este acum?..."
TOLSTOI, *Război și pace*

„Phile Mauritie, ton beltinon kai ton timiotaton he historia tes e-mailes he kat'akribeian... Ei, dar cum se continuă acest manuscris?" Astfel se întreba în septembrie 1997, într-un mesaj trimis prin e-mail, prietenul meu Alfredo Ferrarin, că ruia i-am sugerat ipoteza potrivit căreia „per e-mail", unul dintre termenii cel mai des întâlniți de un deceniu în aceste locuri („ți-l trimit prin e-mail" etc.), s-ar putea citi ca titlu al unui tratat aristotelic: *Perì mail* sau „despre poștă", „cu privire la poștă", „poșta", întocmai precum *Perì hermeneias* și *Perì psyches*. Dar cum va continua pseudotratatul lui Aristotel? În 1999, am început să lucrez la continuarea manuscrisului într-un scurt articol despre e-mail, despre scriitura pe hârtie și acea scriitură internă prin care mintea noastră, de la Platon încoace, își creează reprezentări.[1] La câțiva ani distanță, am reușit poate să o duc la bun sfârșit, ajungând la concluzia că,

[1] Ferraris 1999

în ciuda aparenţelor, *telefonul mobil este o maşină de scris*. Cum este posibil?

În ianuarie 2001, la Siracusa, mă plimbam cu Jacques Derrida şi vorbeam despre telefoane mobile. Discuţia nu era de natură tehnică, ci filosofică. Eu – adoptând o atitudine dogmatică – susţineam că telefonul mobil este o maşinărie stupidă, iar calculatorul o maşinărie inteligentă, poate deoarece eram de părere că, folosind calculatorul, se pot scrie studii inteligente, iar pe telefonul mobil scriem doar mesaje stupide. Evident, mă înşelam, şi nu doar fiindcă la calculator se pot scrie studii de o prostie monumentală, dar mai ales pentru că, aşa cum observa Derrida, în timp, telefonul mobil ar fi centralizat toate funcţiile calculatorului, mai puţin pe cea pe care calculatorul nu o posedă încă, aceea de a fi mereu cu noi. Am început să ne gândim la acest lucru şi am proiectat, într-un impuls de moment, un dialog despre telefonul mobil. Apoi, timp de trei ani, nu am făcut nimic în acest sens, cum se întâmplă adesea când credem (şi este ideea cea mai greşită) că avem destul timp. Eu, în acest răstimp, urmăream pe cont propriu pista acestui *perì mail*.[1]

În august 2004, filosoful ungur Kristóf Nyíri, în timpul congresului anual wittgensteinian de la Kirchberg, mi-a propus un duet cu Derrida pe această temă, la întrunirea „Seeing, Understanding, Learning in the Mobile Age", care s-a desfăşurat

1 Şi, între timp, s-au înmulţit solicitările: conducerea unui program de cercetare naţională asupra ontologiei proprietăţii intelectuale şi asupra transformărilor sale în era informaticii (2002–2004); definirea în cursuri, seminarii şi articole a noţiunii de „obiecte sociale"; colaborarea pe această temă cu Barry Smith la Ifomis (Institute for Formal Ontology and Medical Information Science) din Leipzig şi din Saarbrücken, cu sprijinul Fundaţiei Alexander von Humboldt (iunie–august 2004); participarea, în mai 2004, la „Viaggio Telecom Italia", la Cosenza, unde am propus pentru prima oară întrebarea „unde eşti?" (bineînţeles, ca problemă teoretică).

la Budapesta între 28 şi 30 aprilie 2005. Ideea de fond era că tocmai telefonul mobil, *mobile* în engleză, aduce transformări neprevăzute în ceea ce priveşte faptul de a vedea, de a înţelege şi de a învăţa. Întrucât întrebarea fundamentală adresată cuiva când vorbim la telefonul mobil este „unde eşti?", o întrebare absurdă şi de neconceput în era telefonului fix, i-am sugerat lui Kristóf că „unde eşti?" reprezintă şi o *Grundfrage* de natură filosofică sau, mai pe şleau, o problemă interesantă: *mobile* indică posibilitatea unei *mobile ontology,* a unei ontologii mobile, şi nu doar o sărbătoare cu dată mobilă, cum par să sugereze, cu o vagă reminiscenţă din Hemingway *(A moveable Feast),* reclamele („totul se mişcă în jurul tău" etc.). I-am spus că voi vorbi cu Derrida şi am făcut-o: despre acest lucru am vorbit într-una din ultimele noastre convorbiri telefonice. L-am sunat din nou la începutul lunii octombrie; acasă nu răspundea, am încercat apoi pe mobil, dar răspundea robotul. În dimineaţa zilei de 9 octombrie; un prieten m-a sunat pe mobil: Jacques murise. În urma sa au rămas doar scrieri şi înregistrări şi mai cu seamă o reflecţie asupra scriiturii care, cu cât trece timpul, cu atât pare să surprindă esenţa unui prezent care ne afectează îndeaproape. În ce sens?

Întrebarea „Unde eşti?" surprinde esenţa transformării induse de acest instrument care nu este pur şi simplu un telefon fix căruia i s-a tăiat firul. De fapt, este de ajuns să ne gândim puţin pentru a descoperi că telefonul mobil este folosit mai mult pentru a scrie decât pentru a vorbi (să ne gândim la explozia SMS-urilor); acesta devine un fel de calculator (cele două instrumente, de fapt, s-au unificat deja: scriem pe telefonul mobil, telefonăm de pe calculator) şi se transformă nici mai mult, nici mai puţin decât într-o carte de credit, cu ajutorul căreia plătim la supermarket sau facem o donaţie pentru victimele tsunamiului. În acest punct, să ne întrebăm ce este un telefon

mobil, ce tip de obiect reprezintă („ontologia" înseamnă acest lucru) devine un lucru interesant din punct de vedere filosofic. Mai ales dintr-un motiv pe care îl voi argumenta pe larg în prima parte a acestei cărți: odată cu telefonul mobil, nu asistăm la un triumf al oralității, ci al scrierii și chiar al ideogramei sau al acelui tip de scriere care nu redă vocea, ci trasează lucrurile și gândurile. Problema *înscrierii* și rolul său în construcția realității sociale trec în prim-plan, mai curând în mod paradoxal, tocmai datorită unui tele*fon,* unei mașinării pentru vorbitul de la distanță, care însă, ca tele*fonino* (telefon mobil în italiană), pare să devină cu totul altceva.

Până aici, veți spune, totul este clar, mult prea clar: tehnica ne rezervă surprize neașteptate. Dar ce este cu această poveste a realității sociale și ce legătură are cu telefonul mobil? Nu aș vrea să-l fac pe cititor să creadă că această construcție a realității sociale despre care vorbesc este ceva de genul unei sporovăieli, sau al stabilirii unei întâlniri, sau poate un comentariu placid al petrecerii din ajun, ca în lunga convorbire telefonică dintr-o veche nuvelă de Alberto Arbasino, *Primele ore ale amiezii*. Credeți-mă, nu este acest lucru și pentru că, deloc greu de înțeles, oricât de lung ar fi un SMS și chiar dacă un *short message service* ar putea deveni *long message service,* este puțin probabil că, mai devreme sau mai târziu, vom primi pe telefonul mobil toate volumele din *În căutarea timpului pierdut* al lui Proust: e mai comod să le citim acasă.[1]

Nu, realitatea socială nu înseamnă acest lucru, și totuși are legătură cu scrierea. Scotociți-vă în buzunare, deschideți-vă portofelele, ceea ce atât de exact, chiar dacă fără să ne gândim prea mult, numim astfel. Veți găsi bilete de tramvai sau de

[1] Chiar dacă în Japonia și în Coreea romanele sunt expediate în episoade prin SMS. Cf. http://www.repubblica.it/2005/b/rubriche/scenedigitali/japan/japan.html. Dar aceasta este o altă poveste, despre care vom vorbi și care probabil se bucură de avantajul scrierii ideografice.

tren, eventual chitanţe de la taxiuri; bonuri de la bar sau de la supermarket; alte chitanţe, de la bancomat sau de la cartea de credit. Şi apoi, ajunşi acasă, aruncaţi o privire prin dulapuri, răscoliţi prin ceea ce, din nou, fără să ne gândim prea mult, şi totuşi atât de exact, numim „hârtii": veţi găsi alte scrieri şi înregistrări, facturi, chitanţe, acte de vânzare-cumpărare, vederi şi scrisori. Dacă le-am păstra pe toate, am reconstrui în mod perfect viaţa noastră socială, cea publică (facturi) şi cea privată (scrisori). Dacă ne gândim apoi că există clădiri întregi (oficii poştale, ministere, bănci, biblioteci...) a căror raţiune de a fi o reprezintă arhivarea acestor scrieri, rolul scrierii în construcţia realităţii sociale pare destul de evident.

Acum, luaţi în calcul şi următorul fapt. De douăzeci de ani încoace, un procent din ce în ce mai mare din aceste scrieri este înmagazinat în calculatoare (gândiţi-vă la ucigătoarele arhive de e-mail pe care fiecare dintre noi le posedă, când descoperim consternaţi că, în cinci ani, am scris mai multe scrisori decât Leibniz în toată viaţa) sau în carduri minuscule, care dispun de memorie, ca de exemplu biletele de metrou din New York, ce sunt şi o modestă carte de credit... Ei bine, nu ar fi absurdă profeţia care ar vesti că, într-un interval mai scurt decât ne putem închipui acum, toate aceste scrieri vor ajunge să fie centralizate în telefonul mobil, transformat în portofel, carte de identitate, bilet de tren: telefonul mobil le înghite pe toate.

Exagerez? Îmi închipui că sunt Jules Verne al telefonului mobil? O fac pe nebunul pentru că am fost o dată în excursie la New York? Nici pe departe. Acest lucru se întâmplă deja la propriu când plătim un bilet la Căile Ferate Italiene: rezervarea îţi sosește pe mobil, iar controlorul ştie nu doar ce loc ai (locul 55), ci şi cum te cheamă. Aşadar, datorită capacităţii sale de arhivare a scrierii, telefonul mobil devine un important factor de construcţie a realităţii sociale, şi aceasta este problema teoretică asupra căreia aş dori să vă atrag atenţia.

Să ne întoarcem, pentru moment, la istoria cronologică a acestei cărți sau, dacă dorim, la romanul acestui studiu. La Kirchberg îl întâlnisem pentru prima oară pe filosoful american John Searle. În timp ce îi ascultam conferința, mă gândeam cum acesta, în urmă cu treizeci de ani, se angajase într-o dispută furibundă împotriva lui Derrida, prin care îi contesta teza de fond, și anume rolul decisiv al scriiturii în construcția realității sociale. Și, ascultând în continuare, îmi aminteam că, în urmă cu zece ani, Searle scrisese o carte despre realitatea socială în care încerca să capteze ceea ce definea drept „o imensă ontologie invizibilă", țesătura de norme, reguli, instituții care – și tot potrivit tezei lui Searle – se ridică deasupra realității fizice: de neatins, ea ne atinge totuși îndeaproape.

Această teorie are numeroase merite, dar este atinsă de un defect fundamental: faptul de a crede că esența realității sociale depinde în mod decisiv de moleculele nenumărate ale unei bucăți de hârtie ce se poate transforma într-o bancnotă, și nu de puținele molecule, de exemplu ale semnăturii guvernatorului, care o fac să fie valabilă. Ideea lui Searle este, în fond, că un bărbat poate fi prim-ministru, profesor sau soț; iar o bucată de hârtie – o bancnotă sau o notă de plată la restaurant etc. și că, până la urmă, realitatea socială se construiește pe realitatea fizică. De acord, în linii mari așa stau lucrurile. Dar ce lucru determină ca un corp uman sau o bucată de hârtie să ajungă să treacă printr-o astfel de metamorfoză? Nenumăratele molecule ale obiectului fizic sau puținele molecule ale cernelii necesare pentru scris? Cu privire la tot ceea ce am spus, este valabilă a doua variantă: puținele molecule ale scrierii pe o carte de identitate sau pe o scrisoare de numire; foarte rar pe piele, iar, când se întâmplă, ca la Auschwitz sau în *Colonia penitenciară* de Kafka, acest lucru nu prevestește nimic bun. Exact ceea ce susținea Derrida și ceea ce Searle refuza cu fermitate să ia în considerare. Fără să mai punem la

socoteală că, dacă Moise s-ar fi limitat să coboare de pe munte cu pietre „în alb", ca să zicem aşa, obiectul fizic „lespede" ar fi devenit cu greu obiectul social „zece porunci".

La Kirchberg, aşadar, am avut următoarea iluminare, fie ea şi slabă: dacă nu vom tematiza scrierea, este imposibil să rezolvăm enigma ontologiei sociale[1], adică să răspundem la întrebarea: Ce se află între pământul obiectelor fizice şi cerul obiectelor ideale, ce se află între scaune şi teoreme? Nu este o întrebare oarecare, întrucât ştim de la Hamlet[2] că acolo, în mijloc, se află mai multe obiecte decât au visat filosofiile noastre: obligaţii, promisiuni, provocări, botezuri şi înmormântări, căsătorii şi divorţuri, premii Nobel şi ani de închisoare... Mai mult sau mai puţin, întreaga fericire şi nefericire a vieţii noastre.

Iată, nu doresc să mă lungesc prea mult cu această succesiune de ocazii ratate, de scrieri, de lecturi, de întâlniri, de telefoane, încheiată cu un telefon mobil care suna în gol. Pe cititor îl interesează prea puţin să ştie ce aveam în minte când m-am gândit la un pseudotratat aristotelic sau ce-mi trecea prin cap la Siracusa ori la Kirchberg. Important era că tocmai în telefonul mobil – care, în anii trecuţi, între e-mailul lui Ferrarin şi conferinţa lui Searle, devenise un formidabil instrument de scriere – se afla capătul firului Ariadnei.

În prima parte a acestei cărţi, propun o *teorie a scrieturii*. Telefonul mobil se află pretutindeni, ne leagă cu un fir invizibil – acum, când nu mai are nici unul – şi, în acelaşi timp, înlocuieşte prezenţa, spre deosebire de telefonul fix. Dar, mai cu seamă, telefonul mobil are litere pe taste, nu numai numere, iar acest lucru nu doar cu funcţie mnemotehnică, aşa

1 O foarte bună documentare asupra stării artei se află în De Lucia, 2003.
2 *Hamlet*, I, V, 166

cum se întâmpla în cazul anumitor telefoane cu disc, ci mai degrabă deoarece este, înainte de toate, o maşină de scris. Este acesta punctul culminant al modernităţii? Într-un anumit sens, da, însă numai până la un punct. Dacă, de exemplu, literatura ştiinţifico-fantastică nu a insistat mai mult pe această posibilitate de transformare a prezenţei, acest lucru se întâmplă pentru că era deja acolo, de la picturile din peşteri până la chioşcul de ziare din gări. Şi de la bun început a avut o funcţie extrem de precisă: nu doar aceea de comunicare, ci şi cea de construire a unei imense ontologii invizibile, acea reţea fină de înscrisuri, comunicări şi înregistrări care definesc realitatea socială. Prima morală (voi încerca să extrag câteva în această carte): cine a spus că tratatele, până la urmă, sunt bucăţi de hârtie nu se înşela prea tare, cu condiţia să fim dispuşi să acceptăm faptul că hârtia nu este doar cea care – dat fiind că încă nu se ştie – ticseşte birourile, buzunarele şi servietele, portofelele noastre, ci şi *blip*-urile din calculator, sim-urile din mobile şi neuronii din creierul oamenilor. A doua morală, aşadar: tratatele sunt bucăţi de hârtie doar pentru oamenii de hârtie; în lumea reală, chiar şi cel care se implică mai puţin îşi aminteşte perfect de faptul că a greşit, altminteri remuşcarea nu ar mai avea nici o explicaţie.

Aceasta, aşadar, este teza mea fundamentală. Obiectele sociale, cum voi argumenta pe larg, constau din *scrieri:* pe hârtie, în memorii magnetice, în mintea oamenilor; şi, în această perspectivă, alianţa dintre telefon şi calculator, asigurată, cel puţin exponenţial, de telefonul mobil, reprezintă un formidabil instrument de construcţie a realităţii sociale. Pentru demonstrarea acestei teze, în primul capitol voi ilustra cele mai evidente transformări ale prezenţei induse de telefonul mobil. În al doilea, argumentez că aceste metamorfoze depind tocmai de faptul că telefonul mobil este o maşină de scris. În al treilea, faptul că scrierea se referă mai mult la înregistrare

decât la comunicare: acest lucru îl scria Derrida în 1967, aşadar într-o vreme în care nu existau nici calculatoare, nici telefoane mobile, şi nici măcar nu visam la ele; este de ajuns să ne gândim că pe astronava din *2001: Odiseea spaţială,* care datează din 1969, se folosesc maşini normale de scris, iar Hal serveşte numai pentru a gândi. În al patrulea capitol, în sfârşit, ilustrez şi argumentez rolul înregistrării în construcţia realităţii sociale.

O realitate tematizată în a doua parte a cărţii, centrată pe obiectele sociale. Trecând în revistă teoriile care se află pe piaţă (nici măcar prea numeroase, până la urmă), încerc să răspund la următoarea întrebare: ce se construieşte prin intermediul înregistrării? Este o întrebare delicată, în privinţa căreia ne putem uşor înşela. Sunt unii care afirmă că nu se construieşte absolut nimic, întrucât nimeni nu ar fi dispus să se conformeze, să spunem, unei legi în cazul în care ar avea mai mult sau mai puţin consistenţa unei cărţi poştale: în loc să primim „salutări din Praga", ne soseşte acasă Mesajul Împăratului, cu norme şi dispoziţii pentru impozitul pe bunurile imobiliare, pentru colectarea deşeurilor şi îngrijirea spaţiilor verzi. Alţii, exagerând în direcţia opusă, susţin că totul se construieşte, chiar totul, aşadar, nu doar obiectele sociale, ci şi teoremele şi numerele (sau obiectele ideale), chiar şi obiectele fizice. Ideea subiacentă este că realitatea lumii externe este cercetată de ştiinţă, care avansează prin intermediul constructelor teoretice, astfel încât – iată cum decurge raţionamentul – mese şi scaune, munţi şi râuri, până la urmă, rezultă din construcţiile sociale sau, altfel spus, din alambicurile şi almanahurile din capul unora, fie aceştia savanţi nebuni precum Dr. Strangelove sau filosofi solipsişti precum Fichte.

Evident, lucrurile nu stau astfel: nici anticonstrucţionismul, nici construcţionismul nu sunt de acceptat, întrucât apar ca false şi absurde. Chiar şi cu ajutorul celor mai performante

telefoane mobile, calculatoare, dispozitive pentru realitatea virtuală sau pur şi simplu al unor retorte din grota în care se creează un Golem, va fi imposibil să construim obiecte fizice precum mesele (pe care le construiesc tâmplarii pornind de la un material preexistent, iar nu cataloagele Ikea, după cum cred construcţionişti radicali), munţii sau obiectele ideale, cum ar fi numărul 5 sau teorema lui Pitagora. Aceste lucruri pot fi înregistrate sau calculate, fotografiate sau arhivate prin intermediul unui sistem de scriere păstrat, *de exemplu, dar din ce în ce mai mult*, în telefonul mobil. Totuşi, cu totul diferit este cazul actelor sociale precum promisiunea, tratatul, contractul sau al obiectelor sociale care derivă din acestea, fie capitale sau primării, bancnote sau cavaleri medievali, zile de naştere sau ceremonii de absolvire. Aici, înregistrarea nu este un element accesoriu, ci unul important (Mont Blanc şi teorema lui Pitagora există în mod independent de înregistrările lor, însă e bine să ştim, desigur, că există, şi tocmai asta ne îngăduie înregistrările). Invers, în cazul obiectelor sociale, înregistrarea reprezintă un factor constitutiv. Nu e vorba despre un lucru lipsit de importanţă: răposatul Mattia Pascal (să îl considerăm o persoană reală) se află aici şi vorbeşte, există şi, cu toate acestea, nu mai este *din punct de vedere social* din cauza actului morţii. Construcţionistii radicali – sau, după cum vom vedea, postmodernii – ar conchide poate că murise cu adevărat, comiţând astfel o banală eroare categorială: acel om există fără îndoială, ca obiect fizic, organism biologic şi chiar ca persoană dotată cu o conştiinţă, amintiri, intenţii; dar nu subzistă ca obiect social, iar moartea sa este ceea ce se cheamă atât de precis „moarte civilă". Aşadar, şi reciproca e valabilă: „viaţa civilă" şi existenţa mereu întrucâtva de hârtie a tuturor obiectelor sociale depind *constitutiv* de înregistrări, de ceea ce voi numi într-un mod mai tehnic *„inscripţii"*, aşadar de telefoanele mobile antice şi moderne. Şi aceasta, sugerez, este

interpretarea corectă a unei afirmaţii a lui Derrida, adesea greşit înţeleasă, potrivit căreia „nimic nu există în afara textului". În afara textului se află o lume întreagă, dar fără inscripţii nu există o lume socială.

Iată, aşadar, teza fundamentală: ontologia socială se sprijină pe un sistem de scriere, care poate fi foarte bine mai puţin util decât telefonul mobil (exista deja în epoca sumerienilor şi a faraonilor), dar a cărei emblemă absolută o reprezintă telefonul mobil, întrucât permite sau promite conexiunea la toate sistemele de comunicare orală şi scrisă, accesul la toate circuitele de înregistrare (scrieri, imagini, muzică), verificarea propriului extras de cont, plătirea biletului de metrou sau de la operă şi, dacă cineva o doreşte, descărcarea acestei cărţi pentru a fi citită în tren. Toate acestea în timp ce, probabil, un SMS ne poate comunica faptul că prim-ministrul şi-a înaintat demisia, că s-a schimbat dobânda, că Juventus a câştigat campionatul, că am părăsit Italia şi că traficul va fi controlat de France Telecom sau chiar (iar acest lucru nu îl doresc nimănui, dar sunt lucruri care se întâmplă) că „între noi totul s-a terminat".[1]

Torino, 13 iunie 2005

[1] Nu exagerez şi nu inventez sau, mai bine spus, realitatea depăşeşte, ca întotdeauna, imaginaţia: în legea islamică (de exemplu, în cazul căsătoriilor pe o perioadă determinată din Iran), tehnic este posibil să divorţezi printr-un SMS.

Mulțumiri

Ideea inteligenței colective – visul potrivit căruia, prin conexiunea la o rețea, oamenii pot crea un totem extrem de inteligent – mi se pare cu adevărat bizară. Dar fără prieteni, elevi, colegi, fără părinți și bineînțeles fără maeștri, dintre care unul dispărut din nefericire cu nici un an în urmă, această carte nu ar fi fost scrisă. Ceea ce nu înseamnă neapărat un lucru bun, dar deja cartea există, mulțumirile sunt de rigoare și, după toate regulile bunei-cuviințe, trebuie așternute în scris.

Le mulțumesc din inimă tuturor, dar, înainte de toate, tuturor prietenilor din Laboratorul de ontologie al Universității din Torino, sursă de idei, lucrări și raționamente care altminteri nu mi-ar fi trecut niciodată prin minte: Tiziana Andina, Carola Barbero, Cristina Becchio, Cesare Bertone, Stefano Caputo, Alessandro Gatti, Alessandra Jacomuzzi, Pietro Kobau, Alessandro Lancieri, Luca Morena, Alessandra Saccon, Alessandro Salice, Daniela Tagliafico.

Din acest motiv, le sunt îndatorat studenților Universității din Torino, specializarea de doi ani, de la cursul de filosofie teoretică 2004–2005, cu ajutorul cărora am testat această carte și din ale căror reacții și lucrări am extras tot felul de sugestii: Giulia Alberti, Elisabetta Audisio, Alessandra Berlese, Marco Bertello, Davide Biasoni, Laura Borlengo, Maria Teresa Busca, Fabrizio Calzavarini, Raffaella Cavalletto, Davide

Coero Borga, Maurizio Dale, Barbara D'Alessandro, Laura Teresa Di Summa, Davide Fassio, Sara Gennaro, Davide Grasso, Alessandro Lomartire, Gemma Lupi, Carola Marucci, Giuliana Racca, Erika Sampò, Davide Saraniti, Alessandra Scotti, Fabio Scuderi, Fabio Straforini, Maria Grazia Turri, Nicolò Valenzano, Simona Verlengia, Antonella Vitielli.

Prietenii Barry Smith şi Leo Zaibert, de la Ifomis din Leipzig şi Saarbrücken, au văzut această lucrare pe când prindea contur (iniţial, într-o foarte scurtă observaţie adresată lui Smith cu privire la obiecţia sa adusă lui Searle, apoi în versiunea sa realizată la Saarbrücken, anul trecut în ianuarie), în timp ce Kristóf Nyíri de la Academia Ungară de Ştiinţe a văzut concluzia şi m-a îndemnat să mă grăbesc.

Consider că am putut parcurge direcţia unei ontologii a telefonului mobil datorită prietenului Armando Massarenti şi fratelui meu, Gabriele Ferraris, care au publicat primele schiţe fragmentare în ediţia de duminică a ziarelor *Sole 24 Ore* şi *Torino 7*. De asemenea, sunt foarte îndatorat prietenilor mei Gian Maria Ajani, Andrea Bottani, Mauro Bussani, Rosa Maria Calcaterra, Richard Davies, Michele Graziadei, Tonino Griffero, care mi-au furnizat comentarii şi sugestii la versiunile precedente. Primul impuls de a scrie despre obiectele sociale (în afară de multe alte învăţături) a pornit de la Roberto Casati, după cum obiecţiile lui Achille Varzi din timpul primului congres italian de ontologie analitică de la Padova (iulie 2003) sau cu numeroase alte prilejuri informale au contribuit, de asemenea, la perfecţionarea ideii.

Mario Andreose, Cristina Poma şi Federica Visconti de la Bompiani au citit lucrarea în diferite faze; Daniela Padoan a pregătit-o admirabil pentru tipar, dezminţind ceea ce se spune despre cărţi, şi anume că sunt concepute în voluptate şi născute în durere.

Anna Donise, de data aceasta, a răsfoit cartea doar *in extremis,* întrucât şi ea scria una. Dar a auzit atâta vorbindu-se despre mine, încât mă tem că pentru ea cartea a fost o surpriză doar fiindcă a întâlnit aici multe dintre lucrurile pe care mi le spusese.

1. Perì mail

1.0. Telefonul mobil al faraonului

Pe 6 noiembrie 1824, Champollion îi scria din Egipt fratelui său: „Am văzut cum mi-au trecut prin mână nume de ani a căror amintire Istoria a pierdut-o cu totul, nume de zei care nu mai au altare de mai bine de cincisprezece veacuri, şi am reconstituit, abia ţinându-mi răsuflarea, de teamă să nu îl transform în pulbere, un petic de papirus, ultim şi unic refugiu al unui rege care, pe când trăia, se simţea singur în imensul palat din Karnak". Ah, dacă faraonul ar fi avut un telefon mobil! Bine, dacă l-ar fi avut şi dacă în piramidă ar fi fost semnal, ce ar fi făcut cu el? Ar fi *vorbit,* desigur, dar mai cu seamă ar fi *scris, înregistrat, construit.* Să verificăm rapid acest lucru, introducând temele pe care intenţionez să le dezvolt în prima parte a cărţii.

1. Faptul de a vorbi. „Tu eşti, dragostea mea?" „Nu, sunt soţul." Iată punctul nevralgic. Este o mare diferenţă între „faptul de a fi la telefon" şi „faptul de a fi la telefonul mobil". În termeni heideggerieni, ar însemna să „fii pentru telefonul mobil", care este cu totul altceva decât să „fii pentru telefon". Odată cu telefonul mobil, a murit o frază precum: „Alo, casa Heidegger, pot vorbi cu Martin?" Nu, mesajul ajunge – cu excepţia unor incidente neplăcute – la el, tocmai la el; şi el, pe de altă parte, poate fi în orice altă parte. Obişnuiţi cum suntem să găsim pe cineva, faptul de a nu reuşi se transformă cu

precădere într-o sursă de anxietate. Fraza cea mai amenințătoare dintre toate este: „Pentru moment, abonatul nu răspunde". În mod reciproc, izolarea ontologică apare în momentul în care descoperim că „nu e semnal" și începem să-l căutăm agitați. Ne simțim singuri, dar, până nu cu mulți ani în urmă, era la fel, deoarece eram mereu fără semnal, și nu este doar un fel de a spune.

2. Faptul de a scrie. Telefonul mobil nu este doar un aparat pentru a vorbi, este și un aparat pentru a scrie. E-mailul și telefonul mobil sunt astăzi același lucru și nu vehiculează doar o scriere fonetică, ci, după cum am spus, până și ideogramele, :) :-) :-(:-| ;-) – cu alte cuvinte, scrierea cea mai îndepărtată de voce care se poate închipui.

3. Faptul de a înregistra. Pentru ce se scrie? Pentru a comunica? Nu este sigur. Având în vedere că telefoanele mobile devin astăzi *gameboy* și *playstation*, agendă și repertoar, ceas și deșteptător, aparat de fotografiat și aparat pentru redarea digitală a sunetului, elementul prevalent devine cel al înregistrării, dacă nu chiar al capitalizării, într-atât funcțiile telefonului mobil și ale cărții de credit tind astăzi să se conjuge.

4. Faptul de a construi. Înregistrarea nu construiește doar capitalul, ci, în general, toate obiectele sociale, care, din *mobilul ca desktop,* vor sfârși în mobilul drept celular. Pentru moment, putem controla mișcările contului nostru în bancă, dar, mai devreme sau mai târziu, putem pune pariu, va sosi încorporarea codului fiscal, a permisului auto, a cărții de identitate și a pașaportului, astăzi documente scrise pe hârtie sau plastic, mâine obiecte fagocitate de telefonul mobil: acesta este *corpus*-ul meu (adresele mele, identitatea mea, banii mei, arhiva mea).

Morala se deduce ușor. În timp ce ne extenuam în analizarea televiziunii și a civilizației imaginii, am ajuns să fim orbi în raport cu scrierea și explozia acesteia, care a caracterizat

aceşti ultimi treizeci de ani şi care a culminat cu telefonul mobil. Poate eram orbi întrucât aceste lucruri erau mult prea evidente – pentru faraon, pentru Champollion, pentru Kafka (cine este curios să afle cum se va termina să meargă de îndată la epilogul acestei cărţi...) –, până şi prea antice. Dar partida care se joacă cu telefonul mobil nu este doar o chestiune tehnică; ea afectează modul nostru de a fi în lume, şi îl afectează filosofic, desigur mult mai mult decât s-a întâmplat cu „mijloacele de comunicare în masă", deoarece aici avem de-a face cu un „mijloc de înregistrare în masă". Cu cât ne vom da seama mai devreme de acest lucru, cu atât mai bine.

1.1. Faptul de a vorbi

1.1.1. *Where-are-you?-mail*

„Micul telefon"[1]: straniu diminutiv – aproape un nume de alint – pentru un instrument atât de puternic. Dar ce ascunde un telefon mobil? Acesta potenţează doar posibilitatea noastră de a vorbi, de a purta sunete la distanţă, aşadar de a telefona la propriu? Se pare că da, cel puţin luându-ne după nume, care desemnează o funcţie, în mod univoc, şi nu masca inventatorului, după cum se întâmplă, de exemplu, în cazul ghilotinei. (Ce spunea Victor Hugo? „Columb nu a reuşit să-şi lege numele de propria descoperire, nici Guillotin să îl dezlege de a sa.") Şi, cu toate acestea, lucrurile nu sunt atât de simple.

Mă aflu în tren, formez un număr, răspunde „abonatul sunat". Mă salută fără să mai spună: „Alo, cu cine vorbesc?", şi asta ar mai lipsi, având în vedere că pe telefonul mobil mi-a apărut numele, înregistrat în agenda aparatului său. De cele mai multe ori am format numărul corect, dat fiind că, într-adevăr, se afla scris în agenda din telefonul meu: dispar cel puţin aceşti corespondenţi ai greşelilor de tipar, care, viceversa, erau la ordinea zilei în vremea telefonului cu disc şi doar într-o măsură ceva mai mică în timpul telefoanelor cu taste, apărute după

---

[1] În italiană, *telefonino* (telefon mobil) este diminutivul de la *telefono* (telefon), format prin adăugarea sufixului *-ino*. (n.tr.)

aceea. Nu mai greşim numărul; cel mult, ne anunţă că numărul este „inexistent", dar aceasta este altă poveste.

Iată câteva efecte de scriere care inaugurează *perì mail* al nostru: telefonul mobil este şi o agendă, pe lângă faptul că este ceas deşteptător, cronometru, un carneţel de însemnări, un aparat de fotografiat, un reportofon... Pentru cine are răbdare, acesta încorporează şi agenda, aşa cum încorporează, într-un corp destul de mic, imagini, videoclipuri, filmuleţe, muzică, o mulţime de lucruri. O întreagă transformare despre care vom avea ocazia să vorbim, sper nu până la saţietate.

Transformarea cea mai „abisală" sau „inaugurală" – ar spune cineva predispus la cuvinte mari – este însă alta. Când celălalt îmi răspunde, îi adresez imediat o întrebare: „Unde eşti?" Iată punctul de la care vom depăna firul imensei noastre ontologii invizibile.

Mame şi fii. Până acum câţiva ani, întrebarea de început ar fi părut absurdă, aproape stupidă: unde vrei să fiu? Sunt aici, adică acolo unde mă suni. Telefonul fix îngăduia adevărate verificări topografice: în timpul bătăliei de la Berlin, în aprilie 1945, era uşor de ştiut până unde au ajuns sovieticii: era de ajuns să formezi numărul unui post telefonic de la periferie; se răspundea în rusă, erau deja acolo. Cu telefonul mobil, este altă mâncare de peşte. Mesajul ne poate ajunge din toate părţile şi, pe de altă parte, ne putem afla oriunde. Şi, tocmai din acest motiv, ceea ce era superfluu în cazul telefonului fix devine esenţial în cazul telefonului mobil, şi nu exagerez deloc, din moment ce, odată cu răspândirea telefoanelor mobile şi a posibilităţii de a trimite SMS-uri, au apărut aşa-numitele *where-are-you mail*[1] sau mesaje – trimise cu precădere de

[1] Nyíri, 2005. Mă voi referi adesea la aceste texte, care constituie de acum o Biblie a telefonului mobil sau cel puţin Pentateuhul, având în vedere că volumele apărute până acum sunt şase (Nyíri, 2005, 2003a, 2003b, 2003c, 2005a,

mame către fii – al căror *unic* conţinut este tocmai întrebarea: „Unde eşti?"

Mama (o figură socială pe care nu o opreşte nimic, diferită de soţi sau de superiori) nu are nimic de spus fiului; într-un anumit sens, nu o interesează nimic în privinţa acestuia, în afară de faptul de a şti unde este. Fiul, cu toate acestea, deţine mereu o resursă, şi anume să răspundă: „Sunt la Gino" şi să închidă, lăsând-o pe mamă cu o întrebare fără răspuns: „Unde este Gino?" Cu atât mai mult, atunci mama se va echipa cu un sistem de navigare prin satelit, de tipul celor instalate în taxiuri sau utilizate în cazul dispozitivelor de ochire electronice ale rachetelor inteligente.[1]

„Sunt în spatele tău." Dar, dincolo de neliniştile materne – care ne demonstrează, pe de altă parte, cum telefonul mobil nu creează doar independenţă, ci şi noi forme ale dependenţei, de ambele părţi –, această poveste a întrebării „unde eşti?" stă la baza unor întrebări nesfârşite, tocmai pentru că, dată fiind dificultatea de a-l situa pe interlocutorul nostru, faptul de a

2005b). Fac trimitere la acestea pentru o bibliografie asupra telefonului mobil, un teritoriu enorm, pe care nu reuşesc nici măcar să îl descriu în linii mari.

[1] Ea ar putea, aşadar, să-i hăituiască pe Gino şi pe fiu, abonându-se la un sistem de cercetări topografice, după cum vedeţi în fotografia reprodusă mai sus: celularul elaborează semnalul sateliţilor şi îl trimite unui server, care elaborează poziţia abonat–apel primit şi trimite cartografia zonei. Terminalul abonat, mereu în dialog cu serverul, inserează o destinaţie. Serverul elaborează traseul, distanţa şi timpul la sosire şi trimite itinerarul şi informaţii de ghidare terminalului abonatului, care le vizualizează pe ecran. Pe ecranul telefonului mobil apare o hartă stradală tridimensională şi în detaliu, care, de la o curbă la alta, semnalează, în afară de strada ce duce la obiectiv (semnalele sunt şi vocale), tot ceea ce se află în jurul obiectivului (hoteluri, restaurante, muzee, parcări, farmacii, staţii de benzină, ateliere mecanice, săli de congrese, spitale, gări şi aeroporturi etc.) sau care eventual pot determina obiectivul (de exemplu, expediind prognoza meteo). Şi asta în speranţa că nu se înşală, cum i s-a întâmplat unei prietene care, întorcându-se de la Portofino la Genova, la un moment dat a fost invitată să vireze la stânga, adică în mare.

şti unde este devine un bun informativ de primă importanţă: „Unde eşti?“ „Mă aflu în tren, sosesc“; „Unde eşti?“ „La linia cinci“; „Unde eşti?“ „Sunt în şedinţă, te sun după“ etc. Dacă aţi observat, dispar punctele de întâlnire din gări şi din aeroporturi. La ce bun dacă localizarea este garantată de telefonul mobil?

În Japonia, o ţară deosebit de sensibilă la telefonul mobil, faptul de a întreba „unde eşti?“ s-a transformat în joc. Se creează un mic grup în care, pe parcursul zilei, membrii se informează reciproc cu privire la locul unde se află. Nu ne trebuie mult ca să fim fericiţi, dar jocul, chiar şi în afara Japoniei, nu a întârziat să rezerve surprize. De fapt, o variantă a *Grundfrage* – a „întrebării fundamentale“ – mult mai crucială decât, să spunem, „de ce există mai degrabă fiinţa decât nimicul?“ este oferită de posibilitatea unor conversaţii în care cineva întreabă: „Unde eşti?“, iar celălalt răspunde: „Aici, în spatele tău“. În această situaţie, credeam că noi comunicăm de la distanţă, dar eram precum copiii de odinioară, care vorbeau (sau încercau să vorbească, mie nu mi-a reuşit niciodată) prin două cutii legate cu un fir; uneori, de fapt, folosind telefonul mobil, vocea se transmite din două surse, telefonul mobil şi spaţiul din spate, unde se află interlocutorul nostru.

Se poate ajunge şi la hiperbolă, în cazul în care cei doi care vorbesc sunt abonaţi la companii din diferite ţări: răspunsul

„Aici, în spatele tău", pentru a ne ajunge la urechi, a trebuit să ocolească jumătate din lume.[1] Cu ani în urmă, o campanie publicitară franceză a redat lista completă a acestor situații stranii, inclusiv pe aceea, destul de stânjenitoare, de care vorbeam mai înainte: „Tu ești, dragostea mea?" „Nu, sunt soțul".

„La donna è mobile": situație posibilă, la rigoare, doar folosind un instrument privat în sens restrâns, precum telefonul mobil, diferit în acest caz de instrumentul semipublic precum telefonul fix.

Cum arăt? Există și varianta videotelefonului. Într-o reclamă care circula cu ceva timp în urmă, se vedea o tânără care își expedia propria imagine și întreba: „Cum arăt?" Într-adevăr, și aici avem de-a face cu răsturnarea unor reguli clasice de conversație (de obicei, întrebăm: „Cum îți merge?", chiar dacă adesea puțin ne interesează). Totuși, dintre cele două situații, cea cu adevărat decisivă este prima, cea cu „Unde ești?". A doua, oricât de spirituală ar putea fi, se sprijină pe un joc de cuvinte. Tânăra întreabă: „Cum îmi stă?", dar nu face aluzie la propria stare sufletească la care ne referim, în schimb, în conversațiile la telefon sau în cele de pe stradă, atunci când întrebăm: „Cum îți merge?", Ea întreabă: „Cum îmi stă?" în același mod în care – tipică scenă matrimonială –, înainte de a ieși, unul dintre soți îl întreabă pe celălalt: „Cum îmi stă?",

---

[1] Și reciproca este valabilă. Există zone din Trieste unde Omnitel nu are semnal; telefonul mobil se conectează la compania slovenă și nu prea ai ce face: ori selecționezi manual rețeaua și menționezi că dorești să te conectezi doar cu Omnitel, ori, mai devreme sau mai târziu, vei primi SMS-ul fatidic care te avertizează că poți telefona în Italia și din străinătate, formând +39, apoi numărul. Cine sosește pentru prima oară la Trieste poate fi determinat să-și revizuiască propriile convingeri geopolitice. Pentru simplitate, indigenii evită să sune din zonele cu risc. Îi mulțumesc Alessandrei Jacomuzzi pentru aceasta și pentru alte peripeții ale telefonului mobil.

pentru a şti dacă s-a îmbrăcat frumos sau este pieptănat cum trebuie, pe scurt, dacă se poate arăta în public.[1] În cazul lui „unde eşti?", în schimb, întrebarea este fără echivoc. Vrem să ştim exact unde este interlocutorul nostru. Într-un anume sens, se generalizează întrebarea de la televizor: „De unde suni?", cu excepţia faptului că – variantă decisivă – aici îl întrebăm nu pe cel care sună, ci tocmai pe cel pe care îl sunăm.

Transformări ale prezenţei. Dacă vom confrunta întrebarea „unde eşti?" cu situaţia a doi interlocutori care se privesc în faţă şi sunt fizic în acelaşi loc, este greu să nu ne dăm seama câte lucruri se schimbă.

Evident, încă de când au început să se trimită scrisori, ba chiar scrisori adresate post-restant, această prezenţă începuse să se clatine, dar mai supravieţuiau unele principii; şi, de altfel, este puţin probabil ca doi să se întrebe, de la un post-restant la altul şi de mai multe ori pe zi, „unde eşti?" („pe scări", „la supermarket", „la oficiul poştal, să ridic afurisita ta de scrisoare", „auzi, nu vreau să cârtesc, dar cu povestea asta cu «unde eşti?» am ajuns să nu mai facem nimic toată ziulica" etc.).

Este un fapt binecunoscut acela că în timpurile moderne şi postmoderne asistăm la o creştere a „nonlocurilor"[2]: centre comerciale, autostrăzi, săli de aşteptare în aeroporturi... Locuri care sunt la fel prin aspect şi conţinuturi sau dislocate în spaţiile cele mai variate. Iată, ar trebui să admitem că nonlocul obiectiv, locul utopic (literal: *utopia* înseamnă „în nici un loc") al postmodernului este încă restrâns în comparaţie cu nonlocul subiectiv sau cu dificultatea de a-l situa pe interlocutorul nostru şi cu neliniştea care derivă de aici, ca şi cum

[1] Dar publicitatea nu inventează, ia notă. S-a demonstrat (Bert 2005) că persoana care iese de la coafor şi se fotografiază îi trimite poza partenerului şi întreabă: „Cum îmi stă?". (n.a.)

[2] *Augé 1992*

aproape s-ar fi universalizat anxietatea descrisă de Proust: un telefon în noapte de la Albertine, iar Naratorul nu are nici cea mai vagă idee unde ar putea fi. (La teatru? La mătuşă? Cu altul? Albertine este o mincinoasă, iar Naratorul nu are cum să verifice.)

Cel puţin într-o primă mişcare, să luăm în serios aceste transformări ale prezenţei, această *mobile ontology,* în cele două accepţii posibile – ale unei „ontologii mobile" şi ale unei „ontologii a telefonului mobil". Să încercăm să o expunem pe scurt, înainte de a trage concluzii ceva mai filosofice, trecând în revistă patru puncte cardinale care se rezumă în două substantive şi două verbe: „obiecte", „subiecte", „a şti" şi „a imagina".

1.1.2. *Mobile Ontology*

Obiecte. Trecerea de la fix la mobil, de la telefon fix la telefon mobil pare pur şi simplu istoria unei micşorări şi a unei pierderi de fire. Dar lucrurile nu sunt atât de simple: desprinzându-se de un suport imobil şi sustrăgându-se vederii datorită unei micşorări a dimensiunilor care merge mână în mână cu o potenţare a serviciilor, telefonul mobil se emancipează, îşi rupe lanţurile – asemenea cărţilor legate odinioară cu lanţuri de zidurile bibliotecilor monastice –, devine de buzunar, hoinăreşte în lume. Şi asigură lucruri nemaivăzute vreodată, pe care bătrânul telefon nici măcar nu le lăsa să se întrevadă. Începând cu o istorisire, întru câtva în stilul lui Nietzsche care, în *Amurgul zeilor,* narează cum şi de ce lumea adevărată a sfârşit prin a deveni o poveste.[1] Povestea acestei mobilizări şi mobilităţi este deja interesantă în sine, deoarece, la rigoare, telefonul ar trebui să admită comunicarea la distanţă fără să se mişte, în timp ce avioanele, de exemplu, ar trebui să

[1] *Nietzsche 1889: 63–64*

permită comunicarea (presupunând că este vorba doar despre comunicare) aflându-se în mişcare. Principiu dezmințit de faimoasa dialectică potrivit căreia, când s-a inventat telefonul, s-a tras concluzia că oamenii nu vor mai călători, doar că inventarea aproape în acelaşi timp a avionului a dus la o creştere şi mai mare a călătoriilor. Şi acum călătorim vertiginos, luând mobilul cu noi, închis doar „pe durata zborului" (dacă ne aflăm în avion, mai bine spus în „aeromobil", care trebuie citit poate *aereomobàil*[1]; dar nu dacă *ne aflăm* în maşină, în tren, pe o navă – cât are semnal –, presupunând că, aşa cum era de aşteptat, nu ne-au sechestrat celularul). Să ne întoarcem la povestea noastră.

1. Se pleacă de la telefonul fix, cât se poate de fix, negru, încastrat în perete (se vorbeşte în picioare, convorbiri scurte, vă rog). Legăturile telefonice, în marile încăperi ale centralei telefonice, sunt garantate de domnişoare pline de zel şi stresate, pe care le putem încă vedea în filmele de epocă.
2. Apoi telefonul devine puțin mai nomad. Stă pe masă, suportă o oarecare mişcare locală, i se poate ataşa un prelungitor, dacă vrem, are o culoare mai cordială (în general, un gri şoarece, dar în anumite cazuri poate fi de un bordo cochet).
3. Telefonul devine polimorf: mare, de masă, sau mai mic, pentru noptieră. Se poate, în sfârşit, răspunde din pat, când te sună în zori (scenă tipică din filmele poliţiste: „Charlie, dar îți dai seama cât este ceasul?") sau înainte de a adormi.

[1] Joc de cuvinte bazat pe similitudinea de scriere dintre englezescul *aeromobile* şi echivalentul său italian; de aici, Ferraris va crea un cuvânt *italo-english, aereomobail,* în care *aereo* înseamnă „avion", iar mobail redă transcrierea fonetică a cuvântului englezesc *mobile.* (n.tr.)

4. Se trece de la disc la taste. Pentru multă vreme, cele două tipuri, să spunem analogic şi digital – este epoca în care apar primele ceasuri electronice în loc de cele cu limbi – convieţuiesc. Pe urmă, tastele câştigă partida, iar discul devine demodat din punct de vedere *conceptual,* din moment ce nu ar mai putea garanta multe funcţii ale telefonului şi, mai ales, pe cele care sunt legate de scriere (în mod invers, încet-încet ceasul electronic începe să fie scos din uz, iar acum se întorc în forţă ceasurile cu limbi).
5. Telefonul nu mai este o prerogativă a companiei de telefoane. Se poate cumpăra pretutindeni, în mii de modele, fabricate în Orient – de la „tigrii asiatici" care încep să se manifeste ca atare –, costă foarte puţin şi adesea funcţionează foarte prost. Acest lucru se petrecea cu aproximativ douăzeci de ani în urmă, iar, dacă ne gândim bine, începem să ne înfiorăm în faţa simţului libertăţii indus de acea revoluţie supusă.
6. Supusă, dar nu tăcută. În acest moment, există telefoane în fiecare casă. Toate sună împreună, toţi răspund în acelaşi timp, toţi închid în acelaşi timp pentru a-i lăsa pe ceilalţi să răspundă, de fapt nu se mai poate vorbi, cu alte cuvinte, ne-am angajat în continue conversaţii colective, anticiparea involuntară şi domestică a teleconferinţelor.
7. Ca remediu al acestui neajuns, intră în scenă telefonul fără fir sau telefonul rezident *(landline phone,* şoarecele de ţară alungat mai devreme sau mai târziu de şoarecele de la oraş), dar fără fir: ne aflăm în zorii telefonului mobil.
8. În acest răstimp, medicii şi alte categorii supuse riscului se înarmează cu mici telefoane ingenioase, care îi informează că au fost căutaţi. Se cheamă „pagere". Şi acest tip de dispozitiv a fost un premergător al

telefonului mobil, prevestirea lui „unde eşti?"; cu toate acestea, caracteristica sa o reprezintă limitarea la funcţii informative, şi nu afective, deoarece o mamă care ar fi legat de gâtul fiului un pager ar fi fost considerată un Torquemada.

9. În acest răstimp, telefonul călătoreşte. Apare în maşină, scump ca lumina ochilor, sau îl întâlnim în avion, extrem de costisitor, dar excitant (mă aflu în avion şi telefonez). Încep să le instaleze şi în trenuri, dar în afara orelor de vârf; în anumite cazuri, *în vagoane rămân cabinele goale,* vestigii ale unei epoci care ne apare foarte îndepărtată, deoarece între timp a sosit telefonul mobil.
10. Da, a sosit, iar cabinele telefonice încep să se rărească; iar cartelele telefonice, embleme ale modernităţii, devin obiecte de modernariat şi colecţionism. Ca exerciţiu de memorie, cei mai în vârstă încearcă să-şi amintească acasă vremea în care, pentru a efectua o convorbire interurbană de la o cabină telefonică, era nevoie de o jumătate de kilogram de fise.

Începe metamorfoza şi, în mod dramatic, (este povestea lui David şi lui Goliat sau a lui Iacov şi a lui Esau), telefonul fix devine sosia celui mobil[1] sau, mai exact, îl urmează fără

[1] Giuseppe Turani, *La Repubblica,* 15 decembrie 2003: „Este un telefon *wi-fi*. Nu mai este nevoie de fire. Şi nici măcar de a avea un obiect stânjenitor pe birou. Noul telefon este pe de-a-ntregul aici. Se încarcă, asemenea unui celular, cu un fir. Avantajele sunt multiple. În primul rând, nu stânjeneşte prea mult. În afară de aceasta, este mobil (în interiorul zonei de birou, care poate fi chiar şi o întreagă clădire). Aşadar, dacă mergem la un coleg, este de ajuns să-l punem în buzunar şi vom fi în stare să răspundem la telefon din orice loc. Şi vom putea, desigur, să telefonăm. Telefonul *wi-fi* este deci un fel de celular de birou. Bătrânul telefon a murit, lăsând locul acestui aparat foarte simplu şi comod".

speranţă, ca un câine credincios, dar fără noroc.[1] La rândul său, telefonul mobil devine un analog al calculatorului care, mai devreme sau mai târziu, se va resemna, dând întâietate telefonului mobil. Ceea ce citim, în acest caz, nu mai este doar o anexă la *Amurgul zeilor,* ci şi un nou capitol al *Voinţei de putere.*

Spun „voinţă de putere" deoarece, din 2002, pe faţa pământului există mai multe telefoane mobile decât fixe, iar mobilele sunt două miliarde, o armată impresionantă, să ni le închipuim pe toate la un loc, precum armata de teracotă a împăratului chinez... O legiune ameninţătoare nu doar ca număr, dar şi ca situare. Aşadar, unde sunt telefoanele mobile? Cineva ar fi înclinat să răspundă că aceste două miliarde se află toate în Italia, mai mult, în trenul în care se află chiar în acel moment. Dar nu este aşa. De exemplu, există opt telefoane mobile la suta de locuitori în Africa, unde telefonul fix a reuşit cu greu să pătrundă şi, mai ales, să se răspândească. Iată o circumstanţă ce reduce aşa-zisul *digital divide* sau, cu alte

[1] Dacă ne gândim la trista poveste a lui „Fido" de la Telecom, apărută la sfârşitul anilor '90 (cu alte cuvinte, şi este cazul să o spunem, la sfârşitul secolului trecut). Era un *cordless* legat la numărul de acasă, dar putea avea semnal în tot oraşul. A avut o viaţă scurtă şi nefericită şi a fost învins de telefonul mobil, aşa cum tancurile germane au învins cavaleria poloneză în 1939. Cu coada între picioare, bietul Fido s-a întors la cuşcă, devenind un simplu *cordless* ce funcţiona între pereţii casei. Forţa telefonului mobil pe care o vom analiza în capitolele ce urmează se deduce din cauzele unui faliment: cu Fido nu puteam scrie; Fido nu era privat (prin urmare, în cazul în care cineva pleca cu Fido în buzunar, ceilalţi rămâneau fără telefon, iar el primea telefoane pentru ceilalţi, fără a se putea recurge la „vi-l dau la telefon"); Fido se supunea criteriilor fragile, dar bine întemeiate de *politesse* ale telefonului fix: nu sunăm după zece seara, în timpul meselor, se respectă armistiţiul siestei. Toate acestea au dispărut odată cu telefonul mobil; acum spunem: „Eu sun; dacă doarme, îşi ţine mobilul închis". (Nu este adevărat întotdeauna! Şi dacă îl are deschis?). Din sacrificiul lui Fido, cu toate acestea, a apărut un alt comportament parazitar al telefonului fix faţă de cel mobil, adică telefoanele mobile care trimit SMS-uri. Aici, din nou, telefonul fix se târâie în spatele telefonului mobil şi al uneia dintre trăsăturile sale *aparent* anormale, dar câştigătoare.

cuvinte, distanţa dintre cine este şi cine nu este conectat şi care se transformă în faptul de a avea sau nu telefon mobil. Acum *to have or not to have* se poate rezolva mult mai uşor decât, să spunem, faptul de a deschide un internet-café „în pustietăţi şi savane", ar fi spus Henryk Sienkiewicz, care nu a scris „unde eşti?", ci „încotro?", aşadar, *Quo vadis?* Şi evident că avem telefoane mobile şi pe Gange, nu doar de la Manzanares până la Rin.

Cum spunea Manzoni în *Rusaliile,* referindu-se la un alt „semnal", cel al Duhului Sfânt? *„Când semnalul neamurilor / Te-a aşezat pe munte, / Şi pe buzele tale izvorul cuvântului / a deschis (...) tot astfel răsună din mii de ecouri / Vocea Spiritului: / Arabul, partul, sirianul / Îl auziră fiecare în limba lor."*

Acesta însă nu este un miracol. Să spunem că este mai curând vorba despre un paradox al telefonului mobil, a cărui răspândire este extrem de diferită de alte minuni ale tehnicii. Fără a ne întoarce prea mult în timp – de exemplu la diferenţa dintre cei care aveau arme de bronz şi cei care aveau arme de fier şi se băteau precum chiorii –, fapt este că automobilele şi avioanele din ceea ce se numea cândva „Lumea a Treia" au mai degrabă o poziţie dezavantajoasă. În ceea ce priveşte telefonul mobil, având în vedere costurile foarte mici, lucrurile nu stau astfel şi descoperim aspecte interesante.

1. Comunităţi tradiţionale care privesc cu suspiciune sau chiar resping frigiderul (precum mormonii) sau televizorul (precum fundamentaliştii islamici) nu ezită să

folosească telefonul mobil. Evident, se creează situații complicate (unde domnește refuzul fotografiei, telefonul mobil se poate dovedi problematic, dacă este un videotelefon). Iar quakerii, care ar trebui să tremure *(to quake)* doar în fața lui Dumnezeu, încep să simtă pe propria piele câtă anxietate poate provoca zbârnâitul unui telefon mobil.

2. Săracii sunt în mod tradițional excluși de la tehnologiile avansate. Cel puțin în cazul telefonului mobil, lucrurile nu stau astfel: putem avea un mobil fără să avem o casă, mai mult, putem avea unul *tocmai pentru* că nu avem casă. Bunul mobil prin excelență se poate lipsi de bunurile fixe; proprietarul acestuia însă, mult mai puțin.
3. Copiii, cu ajutorul telefonului mobil, al internetului și al calculatorului în general, acced la bunuri care posedă o valoare extrem de ridicată chiar și pentru adulți, precum posibilitatea de a printa, a publica, de a construi grafică, de a-și face un site sau, eventual, de a-și scrie unii altora fără a fi controlați de adulți. Acest lucru, cel puțin în cazul scrierii, pare preconizat de Platon, care definește scrierea ca *paideia,*[1] adică un joc de copii. Dar, dacă jocul îi interesează pe adulți, acest fapt este o altă mâncare de pește, deoarece copiii sunt mai dezghețați și mai ageri. Lucrurile nu mai stau ca pe vremea mea, când ne spuneau: „Generația voastră nu va ajunge pe Lună"; nu am ajuns, dar era subînțeles că vom ajunge când vom fi mari, ca astronauții pe care îi vedeam la televizor.

Subiecte. Obiectul se schimbă și, odată cu el, se schimbă și subiectele, cel puțin în aparență. După cum spuneam,

[1] *Phaidros*, 277

„faptul-de-a-fi-la-telefonul mobil" apare extrem de diferit în raport cu „faptul-de-a-fi-la-telefon": este cu totul un alt *Dasein.*

„Faptul-de-a-fi-la-telefon" constituie, una peste alta, un fapt ocazional, iar nu cu mult timp în urmă, cineva îşi putea da seama că, dintr-un motiv oarecare, „vorbise la telefon" toată după-amiaza, plângându-se de această aberaţie. Dimpotrivă, odată cu apariţia telefonului, vorbim *mereu* la telefon. „Faptul-de-a-fi-la-telefon", astfel, multiplică fantasmele („Totul în jurul tău"? Să nu exagerăm; aş spune mai curând: „Toate spectrele în jurul tău"), la fel ca în reclamele care te asigură că astăzi, datorită unui telefon mobil ceva mai sofisticat, porţi cu tine întreg biroul. Pentru a crea aceeaşi situaţie fără telefon mobil, ar trebui să ne închipuim o lume în care, la fiecare doi sau trei metri, inclusiv în munţi şi în deşert, există o cabină telefonică şi o căsuţă poştală destinată nouă, doar nouă, întocmai ca Mesajul Împăratului.[1]

Ca moartea la Heidegger, telefonul mobil este *doar al nostru:* nimeni – în principiu, bineînţeles – nu poate răspunde la telefonul mobil al altcuiva, tot astfel cum nimeni nu poate muri în locul altcuiva, având în vedere că telefonul mobil, ca şi moartea, este o proprietate individuală care ne urmăreşte ca o umbră. Pe marginea acestui *Jemeinigkeit,* caracterul „al meu şi numai al meu" al telefonului mobil, am putea glosa în mod firesc.[2] La limită, cineva poate suna pe telefonul lui

[1] *Kafka, 1919:* „Împăratul – aşa se spune – ţi-a trimis ţie, singuraticului, lamentabilului său supus, umbrei mărunte, care a fugit până în cea mai îndepărtată îndepărtare din faţa soarelui împărătesc, tocmai ţie ţi-a trimis împăratul pe patul său de moarte un mesaj".

[2] În virtutea unei directive europene, un utilizator care trece de la o companie telefonică la alta sau îşi cumpără un alt celular are dreptul de a-şi păstra vechiul număr, iar noua companie trebuie să garanteze acest lucru fără costuri suplimentare. Pentru a nu mai vorbi de piaţa accesoriilor pentru personalizarea telefonului mobil: un sunet de apel specific, eventual diferenţiat în funcţie de cel care sună, de culoare sau design. În Japonia, *toate* telefoanele mobile sunt dotate cu lănţişoare de care se pot agăţa aşa-zisele *strap:* mici pandantive

Tanda pentru a vorbi cu Manda, care este alături de el, dar care are mobilul închis sau „nu are semnal". Ca să nu mai vorbim de folosirea telefonului mobil al altcuiva, fie doar pentru a răspunde: în acest caz, este nevoie de familiaritate, încredere, aproape intimitate (este ca şi cum am folosi periuţa de dinţi a altcuiva sau, având în vedere numărul mare de documente, ca şi cum am scotoci într-o geantă sau într-un sertar); sau este nevoie de o ierarhie bine stabilită (să ne închipuim un general care dă ordin soldatului: „Dă-mi telefonul tău mobil!").

În „faptul-de-a-fi-la-telefon" este aşadar vorba despre *ubicuitate* şi *individualitate:* pretutindeni (ubicuitate) pot să te găsească pe tine, doar pe tine (individualitate). Şi aceasta este într-adevăr o transformare importantă. Înainte, când cineva ieşea din casă, povestea telefonului se încheia. Acum lucrurile nu mai stau astfel. Oriunde te-ai afla, poţi fi găsit, şi invers. Aşadar, dacă te caută şi nu te găsesc, dacă mobilul este închis, ei bine, acest lucru înseamnă ceva. Despre *ex silentio,* este momentul să o spunem, se argumentează mult: telefonul mobil era închis între orele 10 şi 12, era la cursuri; avea semnal prost între 13 şi 17, se afla în tren; închis din nou între 18 şi 20, o conferinţă. Dar de ce era închis la ora 21? Inutil să mai spunem că nenorocitul era mort de oboseală, fapt este că, pornind de la tabelul prezenţelor şi al absenţelor, se reconstruieşte o lume.[1]

Iar dacă te hotărăşti să-l închizi pentru a lucra liniştit, pentru a realiza asceza lumească despre care vorbeşte Weber (pariez că Jean Buddenbrook ar fi închis mobilul), te poţi simţi

---

de diferite tipuri – există asemenea obiecte de firmă cu preţuri de la 4 000 yeni (circa 40 de euro) în sus... Până la urmă, fiecare doreşte să aibă telefonul său mobil *unic,* un telefon *numai* şi *numai* al său.

[1] Iar Garantul pentru *privacy* Stefano Rodotà a pus pe bună dreptate în discuţie noua circumstanţă. Îi mulţumesc lui Giuseppe Monateri, căruia îi datorez această semnalare.

chiar în culpă; şi chiar dacă, din cauza tuturor acestor apeluri telefonice, este greu să mai pui ceva la cale, este la fel de adevărat că, astăzi, consultanţii unor firme le sugerează managerilor să nu-şi citească mailurile şi să-şi închidă mobilul cel puţin o zi pe săptămână.

Şi apoi, tot prin intermediul individualităţii obiectului, dacă un sunet al telefonului fix poate să nu spună nimic (cu excepţia faptului că ar fi putut greşi numărul), cu telefonul mobil este cu totul altă poveste: este cel puţin un avertisment sau chiar un act care transformă – după cum ştiu copiii şi poate şi cei mai mărişori – un simplu conţinut mental („mă gândesc la tine") într-un fapt social („te anunţ că mă gândesc la tine").[1] De aici o întreagă semantică şi pragmatică a ceea ce, altminteri, ar deveni cu totul generic şi asemantic: „Sună-mă, nu mai am credit", „Nu da prea multe bipuri la ore nepotrivite" şi, mai ales, „Nu uita că bipul înseamnă ceva doar dacă cel care îl dă se află deja în relaţie cu tine, altminteri nu mai este decât un zgomot".

---

[1] După cum sugerează studentul meu Davide Grasso: „În fenomenologia telefonului mobil (şi a acţiunii morale) pe care ne-aţi ilustrat-o, nu s-a acordat o mare importanţă simplului sunet, înţeles ca «bip», dar cred că este important din două motive care se referă la două situaţii diferite.

a) Întâlnirea: dacă primesc un bip ca răspuns la un SMS în care scrisesem: „E bine la miezul nopţii, la pubul obişnuit?", acel bip este atât o încuviinţare, cât şi o promisiune; reprezintă, aşadar, un obiect social fără nici o contribuţie a vocii şi a alfabetului, ci doar cu o urmă, o înregistrare în memorie (a aparatului).

b) Curtarea: bipul dat persoanei curtate înlocuieşte un fluviu de cuvinte rostite sau scrise, înglobându-le însă pe toate (adesea mult mai bine), iar cel care îl primeşte îşi poate imagina chiar mai mult; acest lucru mi se pare interesant, deoarece are legătură cu urma şi, dacă am înţeles bine ceea ce înseamnă, cu *diferanţa;* în afară de acest lucru, faptul de a primi o urmă atât de neînsemnată pe celular poate genera speranţe şi închipuiri reale, care vor produce probabil o întâlnire sau un obiect social".

Acest lucru nu este valabil doar în puburile din Torino: semantica şi pragmatica bipului, dictată de evidente motive economice, se regăseşte *tale quale* în Africa Subsahariană, cf. Donner 2005.

Şi, după cum din nefericire ştim din cazurile de răpiri, când la mobil răspunde o voce diferită de cea pe care o aşteptăm, acesta este rareori un semn bun. Ca în întâmplarea tragică petrecută cu câţiva ani în urmă: în Cisiordania sunt sechestraţi doi soldaţi israelieni; soţia unuia dintre ei sună pentru a-l întreba „Unde eşti?" Răspunde un terorist: „Totul este în regulă, tocmai i-am luat gâtul soţului". Iată şi riposta: o rachetă inteligentă ucide un demnitar palestinian, luându-se după semnalul telefonului său mobil.[1] Şi să ne gândim iarăşi la cazul Giulianei Sgrena: o colegă o sună, aceasta aude doar un ţipăt şi paşi grăbiţi în ploaie; astfel, vestea răpirii sale face ocolul întregii lumi. Câteva zile mai târziu, tot de la telefonul lui Sgrena, jurnalista primeşte un telefon: este muzică arabă, poate un mesaj care trebuie decodificat.

Chiar şi în realitatea de zi cu zi, lucrurile evoluează în acelaşi mod. Şi acţionează în acelaşi mod chiar şi cei care decid să nu folosească telefonul mobil, intrând într-o categorie specială, ca într-o rezervaţie de indieni. Până acum câţiva ani, ar fi reprezentat majoritatea tăcută, acum devin japonezi pe insulă, neştiind că războiul s-a sfârşit, tocmai pentru că nu au celular. Printre ceilalţi, printre cei normali, se află cei care nu mai au telefon fix şi deţin doar mobil. Unii utilizează fixul doar pentru internet, dar probabil că nu peste mult timp, odată cu telefoane mobile mai performante şi mai evoluate, acesta va fi pură arheologie. Alţii, în sfârşit, nu se ştie încă pentru cât timp, persistă în folosirea amfibie a telefonului fix şi a celui mobil, dar putem paria că, la sfârşit, va prevala telefonul mobil. În aceste cazuri însă, apar situaţii de un interes deosebit, pe care le-am putea boteza, cu un vocabular aulic şi academic, o fenomenologie a acţiunii morale şi o psihologie a

[1] În societatea israeliană, răspândirea telefonului mobil este adesea legată de motive de siguranţă, cf. Cohen şi Lemish 2005.

acţiunii comunicative şi, poate, chiar o teorie a subiectivităţii şi a intersubiectivităţii. Chestiuni serioase, ce mai! Chiar şi în acest caz, ar trebui să fie de ajuns câteva note.

1. Dacă sună fixul şi mobilul, la care dintre cele două răspunzi mai întâi? Cineva ar spune: la telefonul mobil, care te priveşte, în mod sigur. Altcineva ar răspunde: la fix, este mai instituţional, ca telegramele de altădată. Şi se deschide un conflict între viziuni asupra lumii, între existenţialiştii fascinaţi de *Jemeinigkeit* şi fanaticii persoanei a treia, ai lumii văzute din exterior.
2. Caracterul demodat al robotului telefonic. Dacă avem telefon mobil, robotul nu prea mai are sens: fie te-au găsit pe mobil, fie ţi-au lăsat un mesaj vocal pe acesta. Mai mult, eşti urmărit de mesaje care îţi spun cine şi când te-a căutat, fapt ce a făcut să se demodeze chiar şi mesageria vocală a telefonului mobil. Pentru a nu mai pomeni de mesajul care îţi comunică faptul că „utilizatorul" este din nou disponibil: după cum am spus, suntem spionaţi de un ochi enorm, doar că are formă de ureche.
3. „Vi-l dau la telefon." Era una dintre expresiile cele mai obişnuite. Telefonul suna în casă, răspundea cineva, dar nu era persoana căutată. „Vi-l dau la telefon", îl chem cu un strigăt, soseşte. În amintirea celor mai tineri nu a mai rămas aproape nici o urmă din întreaga scenă. Prezenţa, care în primul caz apărea ca fiind dislocată, aici devine totală în mod specular. Nu mai eşti hărţuit de „totul în jurul tău", ci de „toţi din jurul tău".
4. Am anticipat: „Alo, casa Heidegger? Pot vorbi cu Martin?" este o altă expresie care începe să iasă din uz, şi nu doar din cauza creşterii numărului de persoane singure. Ar fi straniu să telefonăm pe mobil şi să punem

întrebări de acest gen (straniu şi, sincer, neliniştitor, mie odată mi s-a întâmplat, am fost întrebat pe mobil: „Alo, casa Ferraris?", şi am avut un fior pe şira spinării: credea că locuiesc într-un telefon mobil?). Telefonul mobil nu se află într-o casă, ci în buzunarul cuiva, este *acea persoană,* numărul de telefon este codul unui nume propriu şi, până la urmă, sunăm doar numele.[1]

5. Telefonul care sună în gol, iată o altă experienţă în curs de învechire. Cu toate acestea, obişnuiţi cum suntem să găsim pe cineva, faptul de a nu reuşi se transformă într-o mare sursă de angoase. Fraza cea mai ameninţătoare dintre toate, după cum spuneam, este: „Pentru moment, abonatul nu este disponibil", dar până la urmă chiar şi *„ar putea* fi implicat într-o altă convorbire" nu-i de colo.
6. Două persoane merg pe stradă şi fac conversaţie. Dintr-odată sună telefonul mobil şi unul dintre interlocutori începe să vorbească, adoptând mimica terţului absent, şi nu a fostului său interlocutor prezent. Întrebarea potrivită ar fi: unde se află mai precis cel care a răspuns la mobil? Şi acest lucru este valabil şi pentru cel care pare să vorbească singur şi nu se înţelege acest lucru la prima vedere pentru că are receptorul auricular.
7. Izolarea produsă de conectare poate deveni şi o alegere deliberată, mai mult sau mai puţin ca atunci când, pentru a ne lua rămas-bun de la cineva, îi spunem: „Ne vedem". Iar acest lucru înseamnă: „Ne vedem mai târziu, cel mai târziu posibil, cu toate acestea nu aici, nu acum, nu în momentul şi în locul în care, de fapt,

[1] „Noi gândim în nume" declara Hegel *(1830, par. 462),* în apostilă; iar azi am putea adăuga: „Noi sunăm în nume, şi nu în numere".

ne vedem acum". Ei bine, cu un telefon mobil se poate face acelaşi lucru: dintr-odată ne sună altcineva şi i-o tăiem scurt. De unde şi crescânda deconectare umană generată de conectarea telefonică şi care se poate rezuma în trei scene: (1) Tanda şi Manda vorbesc; (2) Tanda vorbeşte cu Manda, Manda vorbeşte la mobil; (3) Tanda şi Manda vorbesc între ei la telefon şi, cu asta, basta.

Faptul de a şti. „Enigma interceptează totul, de la vocile convorbirilor telefonice până la SMS, MMS, mailuri, site-uri pe internet, totul digitalizat, totul înregistrat pe dischetă, cu o copie *backup* servind manipulărilor, totul livrabil pe loc poliţiştilor şi magistraţilor în birourile lor aflate la câţiva zeci de metri sau la sute de kilometri distanţă, fluxuri de date criptate care călătoresc pe linii speciale cu parolă de acces la cele două capete. Tot ce poate fi cercetat cu motoare de căutare şi pus cap la cap de la o investigaţie la alta, descoperind dacă telefonul mobil folosit de un suspect de teorism islamic reapare într-o investigaţie legată de droguri, recunoscând un număr, un calculator, un cuvânt.[1]"

Minimul care se poate spune, în acest caz, este că „alo, cine vorbeşte?" reprezintă o întrebare din alte vremuri. La început, am sugerat că „unde eşti?" universalizează întrebarea dintr-un spectacol de televiziune „de unde sunaţi?", cu diferenţa crucială că, în această privinţă, adresăm întrebarea celui sunat şi nu celui care sună. Dacă ne gândim bine însă, chestiunea se prezintă şi mai complicată, în mai multe sensuri.

În timp ce am pierdut certitudinea cu privire la situarea interlocutorului nostru, întrucât se poate afla pretutindeni (chiar

[1] Luca Fazzo, *La Repubblica,* 17 noiembrie 2004, cu privire la sistemul de interceptare produs de Telecom şi instalat la procuratura din Campobasso.

pretutindeni în lume, cu telefoanele mobile cele mai avansate şi mai scumpe s-ar putea afla şi la Polul Nord, după cum o arată numeroasele reclame pe această temă), am primit o altă certitudine, de neconceput în alte vremuri, cu privire la identitatea sa: când suntem sunaţi, apare numele corespondentului nostru (pentru a ne servi de un termen predilect al birocraţiei telefonice) şi ne putem hotărî dacă să răspundem sau nu fără a trebui să mai recurgem la funcţia de filtru care, timp de câţiva ani, fusese o prerogativă (şi un merit) al robotului telefonic.[1]

Şi, după cum am văzut, mai este şi promisiunea unei *cunoaşteri absolute,* cel puţin pentru cineva precum, să spunem, Fratele cel Mare. Este adevărat că noi, ca utilizatori privaţi, nu avem nici cea mai mică idee unde se află interlocutorul nostru şi că trebuie să-l întrebăm. Dar, în schimb, lucrurile nu stau astfel pentru cei de la compania de telefoane. Ei ştiu foarte bine unde suntem, chiar dacă în general nu-i interesează nici cât negru sub unghie. O ştiu cu o aproximare, dacă nu mă înşel, de o sută de metri. Faptul, după cum se ştie, devine relevant atunci când trebuie să căutăm pe cineva (vă amintiţi, în schimb, filmele vechi în care trebuia să ţii urmăritul îndelung de vorbă la telefon pentru a şti unde se află, de exemplu fugarul sau răpitorul?). Acum se află imediat, iar lucrurile nu se opresc aici. Întreg traficul, inclusiv e-mailurile şi SMS-urile, este înregistrat şi arhivat undeva. De obicei, se spune (şi se pare că este adevărat) despre CIA că ar fi înregistrat întreaga bibliotecă Babel a conversaţiilor noastre, imensa reţea mondială a pălăvrăgelilor şi a corespondenţelor (dacă vor putea face într-adevăr ceva cu aceste informaţii e altă poveste). Fapt e că oricum înregistrarea lor nu e o idee rea, deoarece, cum se

[1] Trebuie, aşadar, stigmatizat sadismul unor companii telefonice care criptează numărul chiar şi pentru utilizatorii obişnuiţi; sau cel puţin pare sadism, dar, în acelaşi timp, înţelegem aspiraţia legitimă la secret.

spune, „nu se ştie niciodată", iar într-o bună zi aceste flecăreli se pot dovedi utile.

Dar cunoaşterea absolută se poate manifesta şi în aplicaţii mai relative şi mai domestice, cu utilitate imediată, ca în cazul sistemului austriac HAPO[1] – de la *HAndel und POlizei*, „COmerţ şi POliţie" – în cadrul căruia 460 de poliţişti sunt puşi în legătură cu 300 de servicii de diferite tipuri (magazine, bănci, distribuitori de benzină). Ce Metternich, Silvio Pellico şi Spielberg! Aici se mizează pe rapiditate şi pe dovezi concrete: cineva pune în circulaţie o bancnotă falsă la tutungerie, cei de aici anunţă poliţia, care îi avertizează pe toţi ceilalţi comercianţi, iar răufăcătorul este găsit, jumătate de oră mai târziu, de exemplu la benzinărie, în timp ce încearcă să facă plinul plătind cu bani făcuţi în casă.

Cu un exemplu şi mai mărunt, cu privire la o cunoaştere mai puţin influentă şi într-adevăr domestică, elevilor şi studenţilor de orice grad şi nivel li se oferă noi resurse pentru a copia la teste şi examene. Copiatul nu oferă numai informaţii obţinute prin intermediul comunicărilor – rezultatul temei la matematică fotografiat şi transmis de la o bancă la alta –, ci şi cu ajutorul unui telefon mobil încărcat cu notiţe şi transformat în culegere. Fenomenul comportă consecinţe docimologice deplorabile (copiştii sunt greu de descoperit), chiar dacă, în aparenţă, pedagogii şi profesorii sunt cei mai ocupaţi să-i împiedice pe elevi să-şi trimită pe sub bancă mesaje care se îndepărtează destul de mult de tema tratată la clasă şi, cel puţin în sens tradiţional, de cunoaştere. Şi apoi, cât despre incurabilul optimism al fiinţei umane, s-au pus la punct proiecte de adoptare a telefonului mobil în programe de educaţie la distanţă.[2]

---

1 *Graf 2005: 99–100*

2 *Vezi studiile strânse de Nyíri, 2003a,* o monografie asupra subiectului.

Dar, coborând şi mai mult (sau eventual urcând, nu se ştie niciodată) pe scara cunoaşterii, există o cogniţie încorporată în telefonul mobil care poate pune pe gânduri pe oricine posedă nu neapărat Enigma, ci un telefon de pe care să sune pe mobil. De fapt, telefonul mobil este un obiect care se *sună,* care se poate suna pentru a înţelege unde a ajuns, aşadar este un fapt de a şti unde este obiectul. Spre deosebire de toate celelalte obiecte cărora parcă le place să se ascundă, telefonul mobil cooperează, se dă găsit, pe scurt, răspunde la întrebarea „unde eşti?" cu o voce clară şi puternică şi eventual pe notele lui *Carmen* de Bizet: este suficient doar să-l sunăm (de aici şi frustrarea când nu găsim maşina în parcare: de-am putea să o sunăm ca pe un telefon mobil!). Uneori, în schimb (filmele au exploatat deja această resursă), alături de telefonul mobil se află şi proprietarul, defunct, în portbagajul unui automobil. Dar acest lucru, din fericire, e o altă poveste.

Şi nu este vorba doar despre a şti unde se află el, telefonul mobil, sau celălalt, utilizatorul defunct; telefonul mobil, tocmai în calitate de sistem de navigaţie pe satelit sau de modest *mogi* japonez[1], în acele jocuri de localizare despre care vorbeam mai înainte, ne poate spune unde ne aflăm noi, în lume; pe scurt, poate răspunde la întrebarea lui Scheler referitoare la poziţia omului în cosmos sau la întrebările lui Jules Verne, ale cărui personaje pierd o grămadă de timp pentru a stabili, cu instrumente încă arhaice, unde dracu' se află în acel moment.

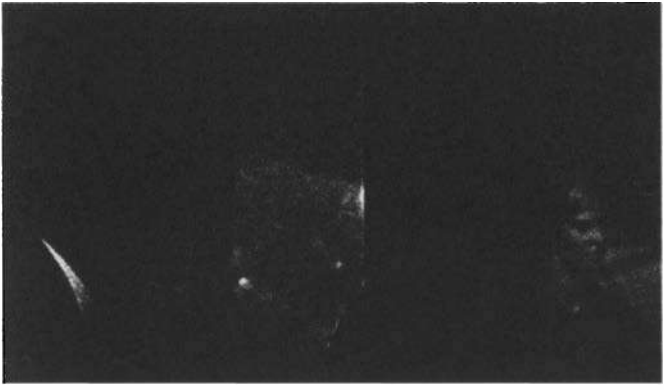
Scire Aude!,[2] „Îndrăzneşte să cunoşti!" Cu toate acestea, faptul de a şti cine te sună, unde se află, cine te-a sunat în timp ce altcineva te suna ori nu auzeai, cât credit mai ai etc. poate produce, ca efect colateral aproape la fel de important, senzaţia, în alte vremuri cu totul de neconceput, de *a nu şti.*

1 *Licoppe şi Inada 2005: 72–73*

2 Sau de acum Auditel, dacă avem în vedere recursul crescând la mesaje în votul televizat.

După cum am spus, teoretic dispare posibilitatea telefoanelor anonime de altădată, având în vedere că pe mobil apare numele sau numărul celui care sună. Cât se poate de adevărat. Dar, *tocmai din această cauză,* atunci când apar cuvintele „număr necunoscut" sau „privat" ne copleşeşte neliniştea. Cine poate fi oare? Acum câţiva ani, cineva intra în casă, auzea probabil telefonul care tocmai terminase de sunat şi nu se întreba prea des: „Cine poate fi?" Va suna din nou. Aşa cum vor suna din nou toţi cei care, poate o legiune, au sunat în timp ce eram plecaţi şi pe care vechiul aparat de bachelită neagră nu îi putea păstra în memorie.

Posibilul. Vă amintiţi această scenă?



Este Omar Sharif la finalul filmului *Doctor Jivago:* i se pare că o recunoaşte pe Lara din tramvai, încearcă să coboare, nu o ajunge, moare. Există şi versiunea din *Porumbiţa roşie,* în care protagonistul întrerupe partida de polo pe apă pentru a urmări la televizor, alături de spectatorii din tribune, sfârşitul filmului: toţi îi îndeamnă, mai întâi pe femeie, apoi pe Jivago: „Întoarce-te! Întoarce-te! Întoarce-te!... Bate în geam! Bate în geam! Fă-o să coboare!... Aleargă! Aleargă! Aleargă!!...

Strigă! Strigă!!!... NUUUUUUU!!!!" Ah! Dacă Laura şi Iuri ar fi avut un telefon mobil...!

Iată, telefonul mobil schimbă chiar şi ceea ce este verosimil; se creează, ca să spunem aşa, un *nouveau roman,* iar acest lucru este deosebit de interesant pentru că afectează nu doar lumea reală, cea pe care o cunoaştem mai mult sau mai puţin şi care există, dar şi lumile posibile, cele care definesc necesitatea logică. Şi nu ar fi pentru prima dată. Comunicarea de la distanţă între spirite fusese fantezia unui vizionar din secolul al XVII-lea, Emmanuel Swedenborg, cenzurat sever de Kant.[1] Deja simplul telegraf făcuse posibilă această fantezie; apoi a apărut telefonul şi întreaga chestiune a devenit banală. Cât timp telefonul a rămas fix, fenomenul nu a lăsat urme prea adânci în imaginaţia noastră romanescă. Desigur, după cum aminteam mai înainte, Proust a scris pagini profetice asupra telefonului, când o căuta pe Albertine şi nu o găsea (să ne închipuim ce s-ar fi întâmplat dacă Albertine ar fi avut un telefon mobil: nu ar fi lăsat-o nici o clipă în pace). Însă acestea erau numai episoade. Acum totul s-a schimbat, iar imaginaţia narativă trebuie să-şi regleze conturile cu această circumstanţă. Albertine a dispărut. Unde este problema? Un apel pe mobil şi o regăseşti, numai să nu-l fi închis, perfida.

Invers, majoritatea filmelor (şi cu atât mai mult a filmelor de televiziune) apărute în ultimii ani îşi găsesc condiţia de posibilitate, transcendentalul lor (vom spune pentru a folosi cuvinte mari) în telefonul mobil. Istoriile se întretaie, devenind foarte rapide tocmai pentru că toţi ştiu totul într-o clipită.

[1] Kant 1766: 395 care, stigmatizând nebunia lui Swedenborg, descrie lumea telefonului mobil: „Locurile spiritelor între ele nu au nimic comun cu spaţiul lumii corporale; prin urmare, sufletul unui om din Indii şi cel al unuia din Europa, în ceea ce priveşte locurile spirituale, pot fi adesea vecinii cei mai apropiaţi *şi, dimpotrivă, cele care datorită corpului locuiesc în aceeaşi casă pot, prin aceste raporturi, să fie foarte îndepărtate unul de celălalt*" (cursivele îmi aparţin).

Cu efectul, deloc paradoxal, că acţiunea poate deveni produsul colateral al unei reţele de apeluri telefonice, aşa cum o combinaţie de e-mailuri este în stare să determine prăbuşirea bursei.

1.1.3. Fiinţă şi semnal

Faptul de a fi la telefonul mobil. În acest punct, cineva s-ar putea întreba dacă, odată cu telefonul mobil – şi cu revoluţia (sau confuzia) existenţială care derivă de aici –, nu ar fi mai bine, în loc să-l parodiem din când în când pe Heidegger, să rescriem de la început şi cu seriozitate *Fiinţă şi timp,* eventual redenumind-o *Fiinţă şi semnal*[1], sau să redefinim modurile canonice în care se manifestă faptul nostru de a fi în lume. În sprijinul acestei treceri de la timp la semnal ar sta faptul că telefonul mobil pare să satisfacă o serie de caracteristici fundamentale ale *Dasein*-ului, după cum putem verifica cu uşurinţă.

1. Primul aspect priveşte tocmai *Dasein*-ul, faptul-de-a-fi-în-lume, care se revelă ca fapt-de-a-fi-conectaţi. Şi tocmai în acest sens, fiinţa depinde de semnal, întrucât, dacă nu există semnal, nu există conexiune. Mă voi întoarce în curând asupra acestui aspect, dar între timp sugerez un experiment mental (pentru mine a fost, în schimb, o experienţă reală): închipuiţi-vă că scăpaţi telefonul mobil într-o gură de canal... Lumea se retrage. Apare imediat o ierarhie, afectivă şi apoi profesională, a persoanelor care trebuie anunţate că, preţ de câteva ore, până ce vă veţi procura un alt telefon mobil, veţi fi deconectaţi.

---

[1] Mulţumesc prietenului Antonello Giugliano pentru faptul de a-mi fi sugerat titlul acestui paragraf.

2. O altă trăsătură fundamentală, chiar dacă deplorabilă, este *inautenticitatea* sau reaua-credință cu care suntem dispuși să spunem că telefonul mobil, ca și moartea, îi privește doar pe ceilalți. Noi nu, nu avem nevoie de așa ceva. Această atitudine a dominat multă vreme, generând diferite prejudecăți despre micul aparat înapoiat și primitiv (în Ungaria era chemat „telefon bulgăresc"). Apoi, de ceva timp (de foarte puțin timp, într-adevăr), lucrurile s-au schimbat și s-a stabilit, cel puțin ca principiu, un alt raport, atent la bunele maniere și la educația sentimentală: când și cum să sunăm, cum să ne ridicăm de la masă când suntem sunați, eventual invocând scuza: „Nu este semnal" (dar cine mai crede...?). Ne putem chiar închipui că, odată cu trecerea anilor, se va impune *obligația* telefonului mobil (probabil există deja pentru deținuții în libertate provizorie), care trebuie extinsă la toți cetățenii. Este o fantezie orwelliană, dar, mă tem, verosimilă.
3. Este apoi caracterul „mereu al meu", individual, al aparatului, acel *Jemeinigkeit* despre care vorbeam ceva mai înainte. Într-adevăr, această experiență diferită în raport cu telefonul fix schimbă multe; și, cu siguranță, este mult mai puțin dramatică decât caracterul mereu al meu al morții: mai mult, cât timp există viață, există speranța de a suna și de a fi sunați și chiar o anumită comoditate de a o face cu discreție (să ne gândim la complicatul sistem de semnale pe care Hannah Arendt și Heidegger le-au inventat la Marburg, pe vremea relației lor: un telefon mobil ar fi făcut totul mai ușor).
4. Mai există apoi și *Zuhandenheit* al telefonului mobil, calitatea-de-a-fi-la-îndemână, ce reprezintă emblema acelor obiecte pe care Heidegger le denumește

„ustensile intramundane", adică, în cuvinte obişnuite, instrumente care circulă în viaţa noastră cotidiană. Nu mai insist asupra acestui punct, întrucât îl voi trata pe larg în capitolul următor, unde vom vedea că telefonul mobil se poate prezenta cu acte în regulă ca instrumentul absolut, ca ustensilă a ustensilelor, pe scurt, ca ustensilă extrem de utilă.

5. *Befindlichkeit,* situarea, şi anume situarea afectivă a telefonului mobil, care pare să descrie tocmai acele „tonalităţi emotive" cărora Heidegger le atribuia – şi cum să nu-i dăm dreptate – atâta importanţă în *Fiinţă şi timp:* adică faptul de a cunoaşte, cunoaşterea absolută sau cât se poate de relativă şi caducă despre care vorbeam puţin mai înainte nu reprezintă, până la urmă, mare lucru în raport cu importanţa afectivă pe care o poate avea sau nu pentru noi. În acest punct, studiile concordă:[1] telefonul mobil, în raport cu fixul, posedă un caracter emotiv mult mai marcat şi, după cum am spus, ne priveşte doar pe noi, este intim şi este utilizat pentru conversaţii cu un caracter ceva mai privat (uneori mult mai lipsite chiar şi de bun-simţ comun) decât cele pe care suntem dispuşi deja să le avem pe fix sau pe e-mail.
6. Dacă vrem, sunt lucruri de spus şi pentru al „doilea" Heidegger, cel din *Repere pe drumul gândirii:* de fapt, limbajul se află acum pe drum împreună cu noi, cu telefonul mobil, şi într-un mic rucsac, accesoriu acum tipic al locuitorilor de la oraş (după ce a fost un accesoriu al alpiniştilor, al excursioniştilor şi al eremiţilor), dotaţi progresiv cu calculator şi, iată acum, cu telefon mobil.

---

1 *Nyíri, 2005b: 151–217.*

Să nu o facem pe postmodernii! Dar există ceva care nu merge: telefonul mobil, în loc să descrie mai curând un nou mod de a trăi, îl confirmă sau îl emfatizează pe cel pe care îl cunoaştem de mult şi nu din întâmplare continuă să fie valabile situaţii vechi de când lumea sau cel puţin de când există *Fiinţă şi timp,* adică de optzeci de ani. Cum este posibil? Ideea lui Heidegger era aceasta: lumea se află la dispoziţia subiectului, prin urmare faptul de a examina subiectul înseamnă a cunoaşte acea fiinţare prin intermediul căreia i s-a dat acces spre lume. Dar cer oare toate aceste transformări o revizuire a *Dasein*-ului nostru şi deci (dacă ipoteza lui Heidegger este corectă) a lumii, a acelei imense cantităţi de fiinţări, aşadar, de obiecte, care o compun? Nimic nu este mai puţin sigur şi tocmai fenomenologia pe care am parcurs-o până aici pare să o demonstreze.

Pentru a începe, am reflectat asupra acestui „unde eşti" ca şi cum ar fi vorba despre o transformare radicală a prezenţei, dar nimeni nu a spus că lucrurile ar sta astfel. Când întreb pe cineva „unde eşti?", caut să îl situez în spaţiu exact la fel ca atunci când caut ochelarii pe birou. Adevărata transformare ar fi mai degrabă, să spunem, *„când eşti?"* Observaţi cu atenţie: nu „când eşti acasă?" sau „când eşti în birou?", ci „când eşti?", fără alte precizări, ca şi cum interlocutorul nostru s-ar fi transformat într-un pur eveniment temporal: ceea ce, evident, nu se întâmplă. Bănuiala este, aşadar, că prezenţa rămâne ca atare, schimbându-se doar o modalitate de acces: „corespondentul nostru" este un corp care ocupă un spaţiu fizic exact la fel cum se întâmplă în cazul telefonului fix, cu excepţia faptului că nu ştim unde se află; şi „faptul de a sta pe chat", de exemplu, nu echivalează cu faptul de a se afla într-un spaţiu virtual, ci este, din toate punctele de vedere, ca şi cum am fi la telefon: aşa încât faptul de a susţine că prezenţa se schimbă cu adevărat ar fi ca şi cum am pretinde că un om călare este prezent în alt mod decât un om în picioare.

Acest fapt sugerează că – spre deosebire de ceea ce ar susţine Heidegger – nu atât subiectul transformă obiectul, cât mai degrabă subiectul este cel transformat de obiect. Nu este ca şi cum un om agresiv ar găsi o măciucă, iar din acel moment ar deveni înfricoşător; odată ce a găsit măciuca, agresivitatea creşte, iar acest fapt demonstrează că proverbul *„Si vis pacem para bellum"* este cel mai greşit. Nu este adevărat: dacă dispui de arme, le foloseşti, şi nu pentru pace, ci la război (astfel încât *parabellum* a devenit, până la urmă, denumirea unui tip de proiectil). Trebuie, aşadar, să precizăm: un lucru este prezenţa *dislocată,* cea care provine din faptul de a merge, în loc de a sta jos, şi din faptul de a folosi mobilul, în loc de telefonul fix; un altul este prezenţa *amânată,* cea pe care o putem realiza cu orice tip de înregistrare (foaie de hârtie, suport magnetic, SMS) în cadrul căreia receptarea nu coincide cu transmisia. Dar în nici unul dintre aceste cazuri nu avem într-adevăr o prezenţă *transformată.* Pur şi simplu, faptul de a avea la dispoziţie noi informaţii instituie posibilitatea anumitor discursuri, care mai înainte nu aveau sens; sau, dimpotrivă, ne pune în situaţia de a inaugura un nou joc lingvistic, caracterizat de alte reguli. Care sunt acestea?

Conexiunile. Vorbeam ceva mai devreme despre „conexiuni", care par contrariul monologului solitar al sufletului, aşadar al „confesiunilor", dar aceste lucruri nu stau astfel. Mai mult, dacă Augustin sau Rousseau ar renaşte în epoca telefonului mobil, ar scrie probabil *Conexiunile.*[1] Într-adevăr, se

[1] Şi nu este exclus să o fi făcut deja la vremea lor, întrucât este un sens în care orice confesiune reprezintă literalmente o conexiune. Să luăm *Confesiunile* lui Rousseau: sunt o scrisoare deschisă, un mail extrem de lung scris umanităţii, în care, într-un stil întrucâtva de şantaj al anumitor mesaje care îţi solicită împrumuturi oferindu-ţi avantaje duble, Jean-Jacques conjură lumea întreagă să-l citească şi să nu anihileze acel portret „unic şi util" pe care şi-l face. Acelaşi discurs pentru Augustin, care, într-un anumit moment, îşi

pare că transformarea crucială privește conexiunea noastră cu lumea, cea care se anunță, în negativ, cu vestea funestă că nu este semnal. Când „nu există semnal" suntem izolați, exact ca în epoca pretelefonului mobil, numai că atunci nu știam; exact ca în epoca pre-e-mailului când, aflați în călătorie sau în vacanță, nu primeam corespondența; și ca în epoca prerobotului telefonic (au existat și acele vremuri și erau vremuri bune, din atâtea puncte de vedere), dacă ne căuta cineva la telefon și nu ne găsea, lucrurile se opreau aici. Astfel, taximetristul, mereu în mașină și, așadar, niciodată la telefon, devenea (vă amintiți *Taxi Driver?)* paradigma izolării și a însingurării din metropolă, portretul potențialului solipsist, sau însingurat, sau încornorat, care evada din propria izolare cu o locvacitate dezlănțuită, în defavoarea clienților. Acum este deja mare lucru dacă îți răspund, într-atât sunt de ocupați să vorbească la telefonul mobil.

Adio și fantazărilor hoinarului solitar, *les rêveries* cu care ne-a tulburat același Rousseau: de ajuns să fie semnal și se înțelege. Cu toate acestea, tocmai datorită promisiunii sale, păstrate, de conexiune absolută, telefonul mobil poate genera efectul, într-o vreme de neconceput, al unei *izolări radicale,* chiar și în situații cu totul normale. Există un mod foarte simplu de a te simți singur pe lume, rupt de orice, chiar și în centrul unui oraș, și acesta este să-ți uiți telefonul mobil acasă. În acest punct, spectrele interlocutorilor noștri încep să ne populeze

dă seama de incongruența faptului de a i se confesa lui Dumnezeu, care știe totul și își răspunde: sigur, Dumnezeu știe totul, dar eu doresc să mă confesez nu doar lui și nu doar în inima mea, dar și în scris (așadar, pe e-mail) și de față cu numeroși martori (deci, din nou în conexiune cu întreaga umanitate) pentru că în acest fel, scrie Augustin, se face adevărul. „Vreau, așadar, să lucrez adevărul atât în inima mea, mărturisindu-mă înaintea ta, cât și înaintea multor martori, prin ceea ce scriu aici." *Confesiuni*, X, 1.1. Blogul, un fel de jurnal postat pe internet, răspunde din toate punctele de vedere exigențelor episcopului din Hippona.

imaginaţia şi să ne alimenteze neliniştea (nu mulţi se bucură de siguranţa admirabilă a lui Samuel Beckett, care şi-a instalat un telefon doar pentru a suna, dar care nu putea să primească apeluri). Dacă a fost vreodată nevoie să demonstrăm că omul este un animal politic, iată dovada. Ne simţim dezgoliţi, mai goi decât dacă ne-am fi uitat portmoneul sau cartea de identitate, iar acesta mi se pare un bun argument pentru a sugera – după cum am anunţat şi după cum vom vedea pe larg în următoarele capitole – că telefonul mobil constituie un obiect social remarcabil, asemănător cărţii de credit şi documentelor de recunoaştere. Şi asta pentru că nu este vorba doar de a fi sunaţi, dar şi de a suna („faptul-de-a-fi-la-mobil" reprezintă o situaţie bilaterală), şi cine mai găseşte un telefon public care să meargă în epoca telefonului mobil? În caz de urgenţă, am putea încerca să cerşim de la trecători un alt telefon mobil şi, ca un făcut (dar este consecinţa logică a acestei *Jemeinigkeit), toţi* îţi vor răspunde că nu îl au asupra lor.

Pe de altă parte, chiar şi cu telefonul mobil în buzunar, catastrofa te pândeşte în orice moment. Aceasta se dezlănţuie când liniuţele scad şi ne dăm seama, *horribile visu,* că „nu e semnal", că se aude aproape ca şi cum „nu e scăpare"[1]. Posibilitatea de a ne afla pretutindeni şi totuşi prezenţi dispare dintr-odată şi regresăm în vremea – care pare antediluviană, deşi ţine de numai câţiva ani în urmă – în care o călătorie cu trenul presupunea o indisponibilitate radicală în raport cu restul lumii, cu excepţia tovarăşilor de drum (cu avantajul neîndoios totuşi de a putea citi, scrie sau visa în linişte cu ochii deschişi, dar aceasta, desigur, este o altă poveste). Astfel, un restaurant, o galerie, un lift pot deveni o capcană mortală. Ce spunea Derrida în vremuri care par atât de îndepărtate[2],

---

1 Joc de cuvinte între *campo,* „semnal", şi *scampo,* „scăpare, salvare" (n.tr.)

2 Cf. Derrida 1980, care este de fapt un admirabil tratat despre poştă.

reevocând plăcerea primelor convorbiri telefonice transcontinentale la preţuri acceptabile şi cu cartea de credit în loc de un munte de monede? „Îţi aud vocea, iar Atlanticul se retrage." Aici, în schimb, se deschide abisul şi, asemenea unui solomonar (în această operaţiune, telefonul mobil este ţinut de obicei în poziţie orizontală faţă de sol, deoarece trebuie să urmărim liniuţele de pe ecran), cineva începe să caute semnalul. Eventual îi găseşte şi pe alţii care se îndeletnicesc cu aceeaşi operaţiune. Ne înţelegem unii pe alţii şi ne compătimim, ca atâţia Tournesol în *Aventurile lui Tintin.*

Lumini şi umbre. După ce am proslăvit minunile tehnicii, într-unul dintre modestele, dar influentele sale produse, să încercăm acum să punem la punct câteva lucruri. Să le stabilim reparcurgând transformările asupra cărora ne-am îndreptat atenţia: obiecte, subiecte, cunoaştere, posibilităţi.

Verificări ontologice: obiecte. Obiectele se schimbă, desigur, ca şi vremurile, şi noi odată cu ele. Dar provoc pe oricine să demonstreze că, în lumea postmodernă, nu mai sunt valabile, în ceea ce priveşte masa de obiecte fizice care formează ţesătura obişnuită a experienţei noastre, trei principii ca acestea.[1]

Primul: *lumea este plină de obiecte care nu se schimbă.*[2] Este aproape incredibilă cantitatea de teorii care s-au succedat în istoria ştiinţei, masa de noţiuni noi ce ne populează viaţa, şi, cu toate acestea, există legături care nu se schimbă şi care sunt, în mare parte, cele ce au de-a face cu înzestrarea noastră perceptivă şi corporală (sau cu lucrurile care ne afectează îndeaproape). Chiar şi inovaţiile trebuie să le accepte.

[1] Dezvoltate şi discutate în detaliu în Ferraris–Varzi 2003.

[2] De acord cu intuiţia care stă la baza proiectului unei „metafizici descriptive", ce îşi propune să capteze invariantele gândirii umane (cf. Strawson 1959: 9–11).

Să ne închipuim (asupra acestei probleme voi reveni pe larg în următorul capitol): condeiul, cuţitul, şurubelniţa sunt ustensile vechi, în anumite cazuri (cum e cazul cuţitului) chiar arhaice; telefonul mobil, mouse-ul şi stick-ul de memorie, în schimb, sunt extrem de moderne, iar acum douăzeci de ani nici nu erau de conceput. Ce au toate acestea în comun? Faptul de a fi ţinute în mână şi de a putea fi apucate, în măsura în care dorim să le folosim (întrucât, în cazul unui singur microprocesor, nu este nevoie de prea mult). Nu este nimic de făcut, nici o baghetă magică postmodernă nu va putea vreodată să schimbe această situaţie, şi asta deoarece legăturile din mediul înconjurător rămân neschimbate, determinând stabilitatea obiectelor.

De aici al doilea principiu, care dezvoltă analiza „manualităţii" şi a tot ceea ce comportă aceasta: *lumea este plină de lucruri de talie medie,* nici prea mari, nici prea mici.[1] Picioare, mâini, braţe stau la originea instrumentelor preferate de măsură şi definesc fundamentul raportului nostru cu lumea, iar acest lucru vrea să spună ceva. Chiar şi în momentul în care se vorbeşte despre viteza luminii, despre distanţele cosmice sau microscopice, continuăm să interacţionăm cu lucruri la îndemână, cu locuri aflate la doi paşi şi aşa mai departe. Morala: telefonul mobil nu ne face ubicui, se limitează să ne propage vocea şi scrierea, cum de altfel făceau şi porumbeii călători de odinioară, numai că mai bine. Şi, invers, telefonul mobil nu aduce „totul în jurul tău", pur şi simplu (şi nu-i puţin lucru) multiplică legăturile cu ceea ce nu te înconjoară în mod direct sau, pentru a relua expresia uşor emfatică folosită ceva mai înainte, multiplică fantasmele. Grandoarea şi decadenţa tehnologiei: dacă istoria, după cum scria anonimul lui Manzoni, se poate defini ca „o luptă ilustră împotriva timpului",

[1] Este o concepţie centrală a filosofiei lui Aristotel, repusă în drepturi de psihologia percepţiei (cf. Gibson 1979) şi aplicată ontologiei sociale de Barry Smith (Smith 1998).

tehnica pare să se prezinte ca o luptă fără limite împotriva spațiului, ca tentativa de a slăbi legăturile care, cu toate acestea, nu întârzie să-și facă din nou apariția, deoarece chiar și la bordul unei astronave ce anulează distanțe de ani-lumină va trebui să te miști pentru a lua fie aparatul de ras, fie laserul sau telefonul mobil interplanetar pe care l-ai uitat în cealaltă cabină.

Nucleul raționamentului se află în al treilea principiu pe care aș dori să îl enunț: *lumea este plină de lucruri care nu se corectează,* iar acest caracter incorigibil sau neamendabil[1], cum vreți să-i spuneți, reprezintă un element îngroșat, dar nu grosier. Lucrurile nu se schimbă în profunzime, pentru că nu se corectează, așadar pentru că sunt așa și nu altfel, și nu putem face nimic în această privință. Acestea stabilesc legături cu acțiunile noastre și definesc spațiul posibilităților. Putem spune că masa galbenă pe care o avem în fața ochilor ar putea apărea verde, dacă am privi-o prin lentile albastre, sau neagră, dacă am stinge lumina, dar nu putem să nu o *vedem* galbenă în condițiile în care ne aflăm, în timp ce putem foarte bine să privim focul din șemineu *gândindu-ne* că asistăm la un fenomen de oxidare, și nu la acțiunea flogistonului.

Verificări ontologice: subiecte. Spuneam că subiectele se schimbă. Dar subiectele nu sunt decât un tip special de obiect, un obiect care ne interesează mult, și ar fi ciudat altminteri, dar care împarte cu toate celelalte o cantitate enormă de legături fizice. Astfel încât – contrar a ceea ce au crezut postmodernii – omul nu poate face din sine ceea ce vrea. Și, chiar dacă ar putea, nimeni nu spune că-și dorește, din moment ce în lume nu este vorba doar despre a ști și despre a nu ști, ci și despre ceea ce este frumos și urât, drept și nedrept, despre plăcut și

[1] Ferraris 2001 și 2002: 97–107. Cu o perspectivă care se leagă de noțiunea de „invarianță sub transformare", discutată de Nozick 2001 și de caracterul conservator al simțului comun reabilitat de Strawson 1959.

neplăcut... Chiar şi în acest caz experienţa ne învaţă. Cu mult timp înaintea telefoanelor mobile şi abia ce apăruseră calculatoarele, au început să se scrie cărţi profetice care, în mare parte, s-au dovedit eronate. Luaţi *La Condition postmoderne* de Jean-François Lyotard,[1] săriţi peste analiza „sfârşitului marilor poveşti" ale modernităţii şi peste trecerea corespunzătoare către paradisul postmodern care i-a extaziat pe mulţi dintre noi în ultimele decenii ale secolului trecut. Ajungeţi la final, la concluzie. Din carte se înţelege că democraţia s-ar fi realizat prin accesul tuturor la terminalele de calculator, prin crearea unei inteligenţe colective[2] etc. Ignoraţi faptul evident că acest lucru provine, în multe locuri, tocmai de aici şi că, în mod paradoxal, după cum am văzut la început, telefonul mobil ia avânt în locul calculatorului, şi concentraţi-vă pe locurile în care s-a realizat, cel puţin în parte. O mulţime de oameni în camere lugubre sau, eventual, în spălătoriile automate care scriu şi citesc cu un aer fericit rar întâlnit. Cum spunea poetul? *P-aceste ţărmuri zugrăvite-n plin / Îşi vede omenirea / Progresul şi măreţul ei destin.*[3]

De acord cu ideile expuse ceva mai devreme, însă chestiunea mai evidentă este faptul că lumea fizică nu dispare odată cu legăturile şi caracterele sale. Între jumătate de kilogram de fise necesare pentru un telefon şi spaţiul virtual există doar o diferenţă de greutate, nu de esenţă, deoarece în ambele cazuri avem de-a face cu obiecte. Tocmai un obiect (fizic) este cel care îngăduie restrângerea (şi nu anularea!) prezenţei. Dar postmodernii par să confunde termenul „uşor" cu „inexistent" şi „inexistent" cu „variat interpretabil". Se vede că nu au făcut

---

1 Lyotard 1979: 110–22

2 Lévi 1994. În locul inteligenţei colective a pătruns mai curând prostia maselor, care însă nici nu este exclusiv postmodernă.

3 Giacomo Leopardi, *Ginestra sau floarea deşertului*, traducere de Giuseppe Cifarelli, Bucureşti, Tipografia Bucovina E.I. Torouţiu, p. 57. (n.tr.)

un experiment la îndemâna tuturor: scot firul din priză, calculatorul se închide, iar reţeaua dispare.

În afară de aceasta, faptul de a comunica nu este singurul lucru. Vom vedea mai bine aceasta puţin mai încolo,[1] dar până atunci să anticipăm esenţialul: nu există numai facultatea de a cunoaşte, ci şi cea de a dori şi de a încerca plăcere sau neplăcere. Toate aceste funcţii nu sunt doar teoretice, întrucât nu se pot reduce doar la un simplu schimb de informaţii. Din acest motiv, lectura biografiei lui Bill Gates poate surprinde, în sensul că el, cel puţin, nu pare să-şi fi dat seama de aceasta. Pe de o parte, în epoca muncii pe internet (sau în epoca în care datele pot fi transmise fără probleme) susţine că nu s-a îndepărtat niciodată fizic de biroul său mai mult de cinci ore, cu tot cu somn. Pe de altă parte, tot Bill Gates povesteşte că a dus timp de câţiva ani o existenţă paralelă şi la distanţă cu viitoarea sa soţie. Trăiau în oraşe diferite, dar se auzeau tot timpul la telefonul mobil: „Ce spui, de ajuns astăzi cu munca?", şi ieşeau, din birouri diferite, pentru a intra în restaurante diferite; „Ce comanzi?", şi apoi în cinematografe diferite, dar cu acelaşi spectacol (la ieşire, evident, „Cum ţi s-a părut?"). Să fim sinceri: nu merge, nu poate merge, decât dacă eşti Bill Gates.

O a treia consideraţie. Invenţiile schimbă viaţa, dar a cui viaţă, ne întrebăm noi. Telefonul mobil este una dintre puţinele achiziţii tehnice sofisticate care se află aproape la îndemâna tuturor. După cum am văzut, cine nu îşi poate permite un telefon fix, pentru că nu are nici măcar un domiciliu fix, îşi poate lua un telefon mobil. (Cum spunea Rilke? „Şi nu mai avem nimic şi pe nimeni. Şi călătorim prin lume cu un geamantan şi un cufăr de cărţi.") Este o consecinţă pe care o constatăm în mod universal. În acest sens, asistăm la o transformare radicală; totuşi, continuă să pară idealistă fără drept de apel (pentru a nu

[1] *Infra* 1.2.3., argumentul „telefonului şi al automobilului".

spune nerealistă) ipoteza potrivit căreia adevărata sărăcie, în epoca totalei conexiuni, ar consta în lipsa de informaţie. Când citim afirmaţii de acest gen, indiferent de câte argumente, chiar şi corecte, se pot aduce, pare că recitim anumite analize ale lui Heidegger, pentru care adevărata sărăcie ar fi sărăcia lumii, care acum se manifestă ca absenţă a conexiunii. Teza lui Heidegger este că piatra nu are lume, animalul este sărac în lume şi că doar omul are o lume:[1] ceea ce, într-un anumit sens, este şi adevărat. Dar persistă întrebarea în ce mod, fiind oameni, putem deveni „bogaţi în lume" şi, în acelaşi timp, săraci în mod radical, fie şi cu un telefon mobil în mână. Analizele profunde conform cărora cei care nu au telefon mobil îşi găsesc mai greu de lucru, au venituri mai mici şi nu sunt căsătoriţi surprind poate o realitate semnificativă, dar sugerează că una e să fii sărac în lume (sau fără telefon mobil) şi alta să fii cu adevărat sărac (fără serviciu, fără venituri şi familie), astfel încât putem fi săraci în ceea ce priveşte telefonul mobil, fără a fi cu adevărat săraci.

Un al patrulea punct. Repet, invenţiile ne schimbă viaţa. În mai bine sau mai rău? După cum spunea Paolo Conte cu privire la Fiatul *topolino* purpuriu: „Automobilul, ce confort". Să ne închipuim apoi calculatorul, telefonul mobil sau internetul... Gândiţi-vă cum se schimbă viaţa profesorului. Când plecai pentru câteva zile: maşină de scris, cărţi, copii xerox (când existau), iar, dacă nu exista telefonul, dispăreai din urechile şi, apoi, din ochii lumii. Acum lucrurile nu mai stau astfel şi sunt vieţi întregi care se pot organiza pe această bază; pretutindeni ai, dacă nu tot ceea ce îţi trebuie (ar însemna să cerem prea mult), cel puţin îndeajuns de mult. *Clerici vagantes*[2]

---

1 Heidegger 1929–1930

2 Denumirea se referă la studenţii care, în Evul Mediu, rătăceau prin Europa de la o universitate la alta, pentru a urma cursurile care îi interesau cel mai mult. (n.tr.)

au la dispoziție tot confortul. Și gândiți-vă cum se schimbă viața funcționarilor. Toți acasă. Chiar și pentru a se călca pe nervi, cum se spune. Există, într-adevăr, multe persoane care lucrează astfel, chiar și cu orare diferențiate și modificate din cauza fusurilor orare. Și, cu toate acestea, atenție! Să nu o facem pe postmodernii! Nu credeți, cu alte cuvinte, că simpla transformare (care este neîndoielnică și vizibilă) coincide automat cu emanciparea sau, în orice caz, cu o îmbunătățire reală. Tipul în costum cu dungulițe gri de la bar, cu telefon mobil și care scrie la computerul său de ultimă oră ar putea fi un profesor, un om de afaceri sau un funcționar care s-a plictisit să stea acasă. Dar ar putea nici să nu aibă un birou și probabil nici o casă și să susțină, ca Julia Roberts în *Pretty Woman:* „Mă simt acasă când sunt goală". În ceea ce privește descoperirea lucrului la domiciliu, atenție, există acea muncă la negru, de exemplu în regiunile la sud de Napoli, care reprezintă o formă de lucru la domiciliu mai intensă chiar decât orice tip de telemuncă asigurată de calculator și de telefoanele mobile postmoderne.

O ultimă chestiune. Mobilitatea apare, pe bună dreptate, ca un lucru important. Și, cu toate acestea, trebuie să ne dăm seama câte eforturi presupune și de cât timp este nevoie pentru a ne mișca. În general, de fapt, circumstanța este văzută și prezentată ca dezirabilă: omul sosit – cu tot ceea ce a *sosit,* ba chiar, tocmai pentru că a făcut-o – se *mișcă,* se află mereu în mișcare. Faptul că aici avem de-a face cu ochelarii de cal în care se manifestă, este timpul să o spunem odată, o enormă deformare ideologică, se poate susține având în vedere că la polul opus al dezirabilității și al ierarhiei sociale se află nomazii.

Verificări ontologice: faptul de a ști. Cunoașterea se schimbă. Dar dispunem de o singură cale diferită de acces

la o cunoaştere care, ca atare, este în mod esenţial scrisă: nu am intrat într-o altă lume; pentru orice eventualitate, şi câtă vreme dispunem de un telefon şi de un calculator, biblioteca se măreşte, chiar şi cu evidentele şi inevitabilele efecte de redundanţă care derivă de aici. Chestiunea teoretică este totuşi aceasta: nu avem de-a face, în ciuda profeţiilor lui McLuhan, cu un triumf al imaginii, ci – după cum vom vedea mai bine în următorul capitol – cu o explozie a scrierii sau cu o prelungire până la monotonie a formelor tradiţionale de transmitere a cunoaşterii.

Pe scurt, cine îşi închipuie că prin *e-learning* se poate accede la un fel de lume a intuiţiei intelectuale, care permite de asemenea accesul la lucrurile însele nu face decât să alimenteze din punct de vedere tehnologic visul infantil de a învăţa lecţia punând cartea sub pernă. Am făcut deja aluzie la speranţele pedagogice legate de avântul telefonului mobil şi al *e-learning*-ului în general şi fiecare dintre noi poate constata comoditatea unei căutări pe Google; dar faptul că acest lucru ar implica în mod direct cunoaşterea este o altă mâncare de peşte, deoarece pe Google putem găsi liniştiţi tot ce trebuie pentru a adera la o sectă satanică, la o organizaţie neonazistă sau, pur şi simplu, pentru a desfăşura cele mai tradiţionale practici religioase.

Iar telefonul mobil nu face excepţie. Iată, de exemplu, o listă de servicii pe care le prestează de obicei:[1] prozelitism, servicii religioase, rugăciuni, pomenirea şi comemorarea morţilor, fotografierea miracolelor... Există chiar şi un *Mobile Rosary,* un rozariu care se recită la telefonul mobil. Nu este nimic rău în sine, dar e destul de evident că datele problemei nu se leagă de reprezentări – care au început să circule mai mult sau mai puţin în perioada răspândirii calculatorului – de

[1] Katz 2005: 285

comunitate, care, prin intermediul informaticii, s-ar fi aplicat unui dialog raţional şi care în fond ar fi activat principiul lui Rousseau pe care Kant îl situează la începutul studiului său despre Iluminism: *Réveille-toi, sors de ton enfance!*

Verificări ontologice: posibilităţi. Pentru a încheia: posibilul, imaginaţia se schimbă. Dar şi aici, în ce măsură se schimbă? Să amintim cazurile de transformare a imaginaţiei narative produse de telefonul mobil. Într-adevăr, în afară de povestitorul din *În căutarea...* şi de doctorul Jivago, chiar şi Madame Bovary şi călugăriţa din Monza („nenorocita răspunse") ar fi obţinut un oarecare avantaj, cel puţin narativ, din telefonul mobil. Dar nu trebuie să uităm că resursele oferite de telefonul mobil, ca de oricare alt instrument, sunt acestea şi nu altele. În fine, acest lucru constrânge şi în bine, şi în rău: poate asigura *ceva* tocmai în măsura în care nu poate da *orice* lucru, deoarece dispune de anumite proprietăţi fizice şi nu de altele şi, mai ales, întrucât acele proprietăţi sunt *fizice*; altminteri nu ar mai fi un lucru, ci un gând în mintea unei persoane.

Să dăm un exemplu care ne va fi de folos şi mai încolo,[1] când vom vorbi despre „adevăr". Indiana Jones, în *Căutătorii arcei pierdute*, ajunge să se dueleze cu o matahală înarmată cu un iatagan, dar la un moment dat îşi aminteşte că are un pistol, iar povestea se rezolvă într-o clipită. Ideea este simplă. Există o convenţie narativă conformă căreia duelul se poartă cu aceleaşi arme; o acceptăm, dar este de ajuns un fleac pentru a schimba arma (aşadar obiectul, cu legăturile pe care le comportă), iar convenţia pe care o acceptasem tacit şi dădea sens poveştii se duce pe apa sâmbetei. După cum am văzut, absenţa telefonului mobil făcea posibile situaţii de un suspans extrem deoarece un personaj nu îl putea avertiza pe altul cu privire la

[1] *Infra*, 1.3.3.

vreun fapt decisiv.[1] În aceasta stătea şi tensiunea, care acum nu mai există.

Dar, dacă lucrurile stau astfel, lovitura unei praştii poate doborî un uriaş, iar acest principiu este valabil pentru o serie de instrumente mai puţin primejdioase. De exemplu, una dintre trăsăturile cele mai caracteristice – şi în fond cele mai bizare – din ţările anglo-saxone este faptul că nu se folosesc jaluzele sau obloane, ci, merge şi aşa, perdeluţe. Să se observe atunci câte filme nu ar fi mers dacă regizorii ar fi luat în calcul posibilitatea de a folosi obloanele. În *Păsările,* zburătoarele nu ar mai fi intrat: ar fi fost de ajuns să tragem obloanele, iar povestea s-ar fi terminat aici; în *Semne,* extratereştrii nu ar mai fi pătruns şi nu ar mai fi fost nevoie ca personajele să se baricadeze la subsol; în *Insomnia,* ar fi putut să doarmă în cea mai desăvârşită tihnă, chiar şi în ziua perenă a verii arctice: din nou, ar fi fost de ajuns să tragă obloanele.

Concluzia? Pur şi simplu, *fiecare* invenţie tehnică, de la măciucă până la pârghie sau roată, de la pânza de corabie până la praful de puşcă sau post-it, schimbă viaţa. Dar viaţa este situată într-o lume cu legi proprii pe care le respectă şi, cu toate telefoanele mobile din lume, nu voi putea concepe niciodată un roman sau un film, sau o lume posibilă în care culorile nu ar avea întindere. O spunea şi Descartes,[2] strămoşul lui *Matrix*: materialele viselor sau fanteziile pictorilor prezintă o anume regularitate, nu sunt la dispoziţia subiectelor; şi în realitate nici preaputernicul geniu rău care se amuză făcându-ne să credem că 2 + 2 = 4 (în timp ce, *în realitate*, ar face 5)

---

[1] Hitchcock este o comoară de exemple, după cum este un maestru în a închipui utilizări improprii ale telefonului fix, precum, să spunem, faptul de a folosi firul pentru a lega pe cineva. Teroarea circulă pe firul telefonic.

[2] Descartes 1641: 151: „Totuşi trebuie să recunoaştem că măcar lucrurile pe care ni le imaginăm când visăm sunt ca nişte tablouri şi nişte picturi, care nu pot fi create decât prin asemănarea cu vreun lucru real şi adevărat". Cf. Ferraris 2004a şi 2004d.

nu ar reuşi să modifice aceste legături. Cu alte cuvinte, nici o tehnică sau geniu rău atotputernic nu ar putea schimba propoziţii ca acestea:

> Toate corpurile sunt întinse.
> Toate corpurile sunt colorate.
> Nu există culoare fără întindere.
> Nu există sunet fără durată.

Încercaţi pentru a crede.

1.1.4. Teoria obiectului

Reţeta ontologiei. Să închidem telefonul mobil şi să facem bilanţul. Până aici am examinat un obiect, telefonul mobil, iar în capitolele care au mai rămas din prima parte vom dezvălui destule secrete. Vom descoperi că acesta nu este o maşină pentru a vorbi, ci o maşină de *scris;* că faptul de a scrie nu serveşte doar comunicării, ci şi, chiar mai esenţial, *înregistrării;* şi, la sfârşit vom înţelege că această înregistrare este condiţia necesară pentru a *construi* imensa ontologie invizibilă a obiectelor sociale pe care o vom examina în partea a doua. Acum, alegerea de a porni de la un obiect este crucială pentru strategia mea.

Postmodernii, pe bună dreptate sensibili la transformările lumii pe care le presupun obiectele, fac eroarea să dizolve acest univers de lucruri într-o lume vagă şi într-un „spirit al timpului" în care toate se amestecă. Nici măcar nu s-au înarmat – ca atâtea filosofii – cu o teorie coerentă a obiectului şi visează deja la o lume aflată la totala dispoziţie a construcţiei sociale de subiecte omnipotente.[1] Şi totuşi să luăm în considerare

[1] Istoricul ştiinţei Ian Hacking a propus (Hacking 1999: 1) o listă de obiecte care, de-ar fi să le dăm dreptate postmodernilor, sunt construite din punct de

acest lucru. Înainte de a vorbi, de obicei, chiar dacă nu mereu, subiectele gândesc. Da, însă la ce se gândesc? Nu există gând care să nu fie gând *la ceva,* după cum ştiu foarte bine toţi cei care sunt nemulţumiţi când la întrebarea „la ce te gândeşti?" simt nevoia să răspundă: „La nimic". Nu, nu ne putem gândi la nimic şi, chiar dacă am presupune că ne gândim la nimic, tot ne-am gândi la ceva.

Aşadar nu ne surprinde dacă, printre cele mai vechi discipline filosofice – chiar dacă denumirea reprezintă un fruct târziu, întrucât a apărut în secolul al XVI-lea – se află ontologia ca teorie a obiectului:[1] lucrurile posedă o identitate proprie, aşadar o esenţă, ceea ce filosofii denumesc *eidos* şi care, pe scurt, este circumstanţa datorită căreia un scaun ce nu are un loc de stat nu este un scaun sau nu este acel tip determinat de fiinţare. Şi ar fi greşit să credem că o cercetare fizică poate rezolva totul. Operaţiunea este deja problematică pentru obiectele naturale: dacă văd un val care se loveşte de plajă, este exact acelaşi lucru ca o picătură de apă care cade pe asfalt? S-ar părea că da (este H_2O în ambele cazuri), dar – spre deosebire de picătură – identitatea valului nu este fizică, ci morfologică, deoarece moleculele ce se lovesc de ţărm nu sunt cele din valul pe care l-am văzut din depărtare.[2] Să considerăm

vedere social: noţiunea de „autor", cea de „confrerie", faptul că, de exemplu, cei mici se uită la televizor, pericolul, emoţiile, faptele, genul sexual, cultura homosexuală, boala, cunoaşterea, cultura literară, imigrantul spitalizat, natura, istoria orală, postmodernismul, quarcii, realitatea, crimele în serie, sistemele tehnologice, şcolarizarea urbană, statisticile privitoare la viaţă, femeile refugiate, tinerii fără casă, naţionalismul zulu, mintea, panica, anii '80. În timpul unei dezbateri despre maternitatea la minore, responsabilul unei agenţii catolice a declarat: „Şi *eu însumi*, evident, sunt o construcţie socială; fiecare dintre noi este".

1 Prezentări recente ale ontologiei: Andina şi Barbero, ed., 2003; Bottani şi Bianchi, ed., 2003; Casati, ed., 2003; Ferraris 2003c; Kim şi Sosa, ed., 1999; Loux 1998; Mulligan 2000; Nef 1998 şi 2004; Poli şi Simons, ed., 1996; Runggaldier şi Kanzian 1998; Smith 1995b; Varzi 2001 şi 2005.

2 Varzi 2001

limitele:[1] unde se termină degetele şi unde începe mâna? Greu de spus; şi atunci este foarte greu să învinuim pe cineva căruia i s-a dat un deget că a luat toată mâna. Fizica se dovedeşte a fi şi mai inutilă pentru obiectele sociale, precum guvernul Berlusconi în 2005 sau echipa de fotbal din Torino după accidentul de la Superga. În primul caz, s-au schimbat multe componente, în al doilea, s-au schimbat toate: ce defineşte identitatea în cazul celor două structuri?[2] Şi atunci ce e de făcut? Să deschidem din nou mobilul şi să ilustrăm reţeta ontologiei care constă în explicitare, discriminare şi reificare.

1. Explicitarea înseamnă faptul de a extrage gradul enorm de implicit care se află în interiorul obiectelor, ca şi în viaţa cotidiană. Am văzut cât de enigmatice pot deveni anumite obiecte, cu atât mai mult cu cât, de câţiva ani, spaţiului fizic i s-a adăugat un ciberspaţiu, în care apar entităţi stranii precum paginile web; sau fişierele din calculator, care nu sunt „prezente" în acelaşi mod ca o masă sau un scaun, dar cu siguranţă nu sunt simple construcţii ideale: care este natura lor?[3] Această dificultate începe deja de la telefonul mobil, care are mult mai multe resurse decât un telefon fix; şi faptul cel mai interesant este că o mare parte din aceste servicii[4] au

---

1 Morena 2002

2 Şi nu ar mai trebui să ne surprindă dificultatea intrinsecă a altor întrebări, asemenea celor care se centrează pe existenţa sărutărilor, piruetelor, virajelor în U, crimelor, cascadelor, pieptănăturilor, găurilor, umbrelor, surâsului. Cfr. Casati şi Varzi 1994, Casati 2000, Varzi 2001.

3 Koepsell 2000 examinează fenomene precum software-ul, internetul, e-mailul (dar nu şi telefonul mobil, care în acea vreme nu era încă legat de ciberspaţiu), cu scopul de a le face compatibile cu ontologia simţului comun. Vezi şi Koepsell 2003.

4 Din punct de vedere tehnic, ceea ce numim *affordances*, aşadar prestările oferite de obiect, independent de intenţiile pentru care a fost construit (o măsuţă joasă, la rigoare, poate servi ca taburet şi, fără îndoială, o pisică nu face diferenţa, din acest punct de vedere, dintre un taburet şi o masă). Noţiunea de

apărut treptat, fără ca nimeni – nici măcar companiile telefonice – să poată bănui o evoluţie de acest tip, ce depăşeşte cu mult faptul de a vorbi.[1] Din punct de vedere *tehnic,* telefonul mobil ne permite să scriem, să fotografiem, să ne jucăm, să personalizăm, să înregistrăm, să ascultăm muzică etc.; din punct de vedere *spaţio-temporal,* admite mobilitatea şi independenţa de context, care se repercutează la nivel *social.* Şi de acest lucru ne dăm seama printr-un îndelung efort de explicitare.

2. Discriminarea înseamnă faptul de a recunoaşte caracteristica unui tip determinat de obiect în raport cu altele. Şi tot din domeniul dezvoltărilor tehnologice, să luăm exemplul e-book-ului despre care se credea cu câţiva ani în urmă că va înlocui cartea: spre deosebire de SMS-uri, s-a dovedit a fi un fiasco solemn. Şi de ce? Tocmai din cauza insuficientei discriminări a caracterului acestui obiect greu de substituit care este cartea, a cărei trăsătură esenţială nu este cea de a transmite pur şi simplu idei sau cuvinte, ci de a face acest lucru pe un suport uşor de manevrat, ce poate fi consultat şi adnotat rapid, uşor de transportat, fără problemele ivite când călătorim cu un calculator şi care, în plus, se poate împrumuta, dărui sau folosi la mobilarea locuinţei. Şi, din nou, telefonul mobil este un excelent exemplu: dacă e-book-ul promitea multe şi nu oferea mai nimic, telefonul mobil asigură mult mai multe decât se prevăzuse.

3. Reificarea. Scopul tuturor acestor operaţiuni este de a reifica sau de a oferi un corp unor funcţii impalpabile (dacă

affordance a fost teoretizată de Gibson (1979), dar este deja prezentă în teoria cu privire la *Gestalt,* unde Kurt Lewin (1926) a vorbit de *Aufforderungscharakter* – grad de provocare, în germană în original. (n.tr.)

[1] Bert 2005

ne gândim la puterea de achiziție reificată într-o bancnotă sau într-o carte de credit) și mai ales de a transforma în obiect ceea ce nu este *prima facie*. Și în acest caz avantajele obiectului se manifestă în toată puterea lor: așa stau lucrurile cu ceasul care materializează trecerea timpului imitând cursul soarelui; sau, dacă ne gândim la desktop-ul de pe calculator, unde funcții complexe sunt transformate în iconițe ce reprezintă un birou, un coșuleț, o cutie poștală, cartoteci și foldere. Tocmai în acest caz apar obiecte puternice, ca mouse-ul un șoarece în ce privește forma, o mână în ce privește uzul. Din acest motiv, iarăși, am început ontologia noastră cu un telefon mobil care, după cum vom vedea în capitolul următor, funcționează ca obiect absolut întrucât este, pentru a spune astfel, un mouse care nu are nevoie de calculator. Cu telefonul mobil încerc să reific realitatea socială și obiectele sale antropologice, sociologice, istorice, economice și geografice[1], la fel cum niște domni mult mai harnici și mai precișii decât mine din Elveția și Coreea reifică timpul cu ajutorul ceasului.

Obiecte existente și obiecte inexistente. În această direcție, o taxonomie completă este cea propusă de filosoful austriac Alexius Meinong (1853–1920)[2] care, din ambiții de exhaustivitate, a avut tendința să deconstruiască ceea ce pentru el constituia o prejudecată în raport cu realul, dorind să clasifice ca „obiecte" nu doar ceea ce bunul simț desemnează ca atare, adică obiectele fizice, dar și pe cele care de obicei se instalează în mintea subiectelor. În acest sens, un „obiect" nu va fi, să spunem, doar biroul sau calculatorul din fața mea, dar și toate gândurile diferite care îmi pot sau vă pot trece prin minte, cum ar fi un disconfort fizic pe care l-am putea avea

1 Montuschi 2003
2 Meinong 1904

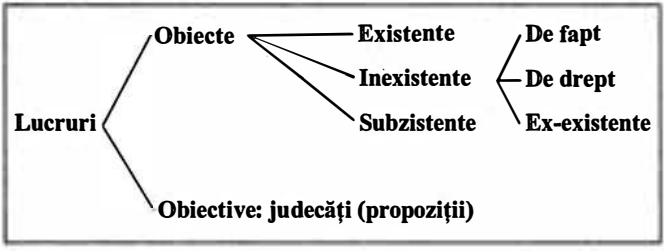
în acest moment sau pe care l-am încercat în trecut şi, de asemenea, relaţia dintre, să spunem, masă şi calculator (primul obiect este *mai mare* decât al doilea) sau dintre voi şi fereastră (să presupunem că se află *în stânga voastră).*

Meinong porneşte de la consideraţia conform căreia chiar şi în cazul în care un obiect nu există în spaţiu şi timp, din motive de fapt (de exemplu, un munte de aur) sau deoarece este contradictoriu din punct de vedere logic (de pildă, un pătrat rotund), dacă vorbim despre acel obiect înseamnă că ne referim la ceva. Tot astfel după cum suntem convinşi că ne referim la ceva spunând că Madame Bovary se plictisea în provincie sau că nu l-a cunoscut niciodată pe contele Mosca. De aici şi exigenţa unei doctrine formale care să se ocupe de toate obiectele, fără a ţine seama de faptul dacă există sau nu.[1] Este vorba despre o revoluţie copernicianã care prezintă ca prejudecată ceea ce multora – celor mai mulţi – le apare drept evidenţă de neclintit. Cu toate acestea, dacă obiectele ar fi fost doar materiale, o frază precum „Obiect: solicitare de viză pentru Statele Unite" ar deveni indescifrabilă, unde singurul lucru cu adevărat fizic din toată fraza sunt Statele Unite; nu viza, care nu există încă, nici solicitarea, care este un obiect social ce există în timp într-o formă mult mai impunătoare decât în spaţiu.

---

[1] Meinong nu este singur în această încercare deoarece activează într-o perioadă care, cel puţin retrospectiv, este caracterizată de o mare efervescenţă ontologică. O teorie formală a obiectelor a fost elaborată, cam în acelaşi interval, atât de Husserl, cât şi de un alt elev al lui Brentano, Kazimierz Twardowski (1866–1938), de care ne vom ocupa mai târziu. Şi, spre deosebire de ceea ce credea Meinong, metafizica în dezvoltarea sa istorică nu fusese deloc indiferentă faţă de această problemă, care apare chiar şi în experienţa cea mai simplă, care, pentru a nega existenţa unui pătrat rotund, ne impune a-l gândi ca un obiect, altminteri am nega nu existenţa unui pătrat rotund, ci a unui lucru nedeterminat, poate a oricărui lucru.

Erou al reificării, Meinong este astfel şi cu privire la explicitare şi discriminare, după cum rezultă din importanta sa taxonomie:



Să ilustrăm schema. Sfera generală a „lucrurilor" *(Gegenstände)* include „obiecte" *(Objekte,* care includ de la mese până la pătrate rotunde, trecând prin himere) şi „obiective" *(Objektive),* aşadar conţinutul enunţurilor lingvistice, lucrul la care ne referim când vorbim despre ceva[1] sau, mai bine spus, când formulăm un enunţ predicativ, de exemplu când afirmăm despre un trandafir că este roşu. Obiectele, în consecinţă, includ trei familii:

Prima este formată din lucruri *existente,* adică situate în spaţiu şi timp (copaci, mese, ecranul calculatorului în acest moment, pagina cărţii când o veţi citi), fiind apoi cele care, prin prezenţa lor impunătoare, determină prejudecata în raport cu realul.

A doua este cea a lucrurilor *inexistente* care pot fi astfel de fapt (un munte de aur), de drept (un pătrat rotund) sau ex-existente, adică lucruri ce nu mai există (Imperiul Roman

[1] Alături de *Objekte* şi *Objektive,* Meinong înregistrează şi obiectele „dignitative" şi „deziderative", care prind formă doar în cadrul teoriei sale despre obiecte (cf. de ex. Meinong 1923), dar pentru scopurile noastre nu mai insistăm aici.

sau plimbarea de ieri care pot fi înregistrate în categoria lucrurilor inexistente de fapt).

Există pe urmă o a treia familie, compusă din lucruri *subzistente,* care sunt numerele, proprietăţile geometrice, relaţiile (de exemplu, calculatorul este cel mai mic de pe masă, o foaie de ziar este mai mare decât mâna), pe care nu le întâlnim niciodată izolate, ci mereu exemplificate prin ceva. Acest catastif universal prezintă cu toate acestea o limită, denunţată de Bertrand Russell:[1] *este contradictoriu să vorbim despre lucruri inexistente* şi să ne întrebăm, de exemplu, dacă actualul rege al Franţei este pleşuv din moment ce în Franţa nu mai există regi de multă vreme. Să ne limităm, pe cât posibil, la ceea ce este sau ce poate fi.[2]

Mai este o a doua problemă. Obiectele sunt lucrurile propriu-zise, obiectivele sunt propoziţii care se referă la lucruri: obiect este zăpada albă, obiectiv este că „zăpada este albă", aşadar o judecată. În afară de aceasta, Meinong este destul de ambiguu în această privinţă, întrucât prin „obiectiv" pare să desemneze fie judecăţile, fie starea de lucruri la care se

---

1 Russell 1905

2 Proiect chibzuit, dar nu uşor de pus în practică. La câţiva ani după aceea, într-o cunoscută carte a lui Russell (1930: 30), citim acest pasaj, ca şi cum ar fi pe fugă: „Nu există nimic nou sub soare? Ei bine, şi cum rămâne cu zgârie-norii, avioanele şi discursurile oamenilor politici de la radio? Ce ştia Solomon despre toate aceste lucruri?". Şi în nota de subsol (singura din toată cartea): „Ecleziastul, firește, nu a fost scris de Solomon. Dar este mai comod să ne referim la acest nume pentru a face aluzie la autor". Şi mai jos (1930: 77): „Napoleon îl invidia pe Cezar, Cezar îl invidia pe Alexandru şi Alexandru, îndrăznesc să o spun, îl invidia pe Hercule, care nu a existat niciodată". Cu alte cuvinte, este greu să facem abstracţie de referirea la obiecte inexistente, întrucât viaţa noastră este plină de ele. Prin polemica sa, cu toate acestea, Russell a decretat faima lui Meinong dincolo de Graz şi de un imperiu care va deveni în curând un obiect ex-existent. Şi impulsiona un proces care, în interval de un secol, l-a readus pe Meinong în centrul dezbaterii despre ontologie şi metafizică. Cu privire la tot acest fenomen, vezi Orilia 2002 şi Barbero 2003 şi 2005.

referă.[1] Dar pentru scopurile mele, care sunt mai limitate, se poate face abstracţie de acest lucru.

Să ne întoarcem la a treia problemă: clasificarea nu este echilibrată, cel puţin pentru ceea ce îmi propun să fac. După cum am văzut, tripartiţia lui Meinong include lucruri existente, inexistente şi subzistente. Este clar ce e un lucru existent: este vorba despre un obiect fizic; şi atunci să spunem că lucrurile existente sunt cele *fizice*. Este şi mai clar ce e un lucru subzistent: un număr, o relaţie, o teoremă. Mai bine să le numim obiecte *ideale* în care am putea include, fără probleme, lucrurile inexistente de fapt şi de drept, care sunt tocmai tipuri de idei. Am redus la trei categoriile lui Meinong, dar ceva rămâne descoperit. Pe de o parte, şi acest lucru depinde de categorizarea noastră, fiind greu să susţinem că Imperiul Roman e un obiect ideal precum triunghiul: dacă Romulus nu ar fi întemeiat Roma, acesta nu ar fi existat, spre deosebire de teorema lui Pitagora şi de numărul 5. Aşadar, trebuie să găsim un loc în care să-l clasificăm. Pe de altă parte, în clasificarea lui Meinong, o regulă precum obligaţia de a conduce pe partea dreaptă nu îşi află o sistematizare. Aceasta nu există precum mesele şi scaunele, şi nici ca un număr, dar nici nu este inexistentă. Cum o includem? Sau, mai bine spus, unde o includem?

---

[1] Într-adevăr, Meinong tratează obiectivul fie ca propoziţie (care poate fi adevărată sau falsă: „trandafirul este roşu"), fie ca o stare de lucruri (care subzistă sau nu subzistă: faptul că trandafirul este sau nu roşu). Cu toate acestea, întrucât adevărul este o caracteristică pe care Meinong o reţine ca fiind „subiectivă" şi direct dependentă de subzistenţa obiectivului (un obiectiv adevărat este un obiectiv subzistent şi judecat, aşadar cuprins de un subiect), obiectivul ar părea să fie mai curând o stare de lucruri sau, cu alte cuvinte, un *Wahrmacher*, deci ceva care adevereşte o propoziţie. Şi, aşa cum obiectele se împart în existente, subzistente, inexistente, tot astfel obiectivele se disting în subzistente şi nonsubzistente. Un obiectiv subzistent este „suma unghiurilor interne ale unui triunghi este de 180°", un obiectiv nonsubzistent este: „2 + 2 = 5". Dar, din fericire, aceste distincţii, chiar şi în acest caz, nu sunt relevante pentru scopurile noastre.

Aş propune să o situăm într-o a treia familie, cea a *obiectelor sociale.*

Reformarea lui Meinong. Iată, aşadar, clasificarea alternativă pe care o voi folosi în continuarea cărţii.

Obiecte fizice	**există în spaţiu şi timp**
Obiecte ideale	**există în afara spaţiului şi a timpului**
Obiecte sociale	**cer modeste porţiuni din spaţiu şi îşi au începutul în timp**

În primul rând, există obiectele *fizice.* Munţi, scaune, tabernacule etc. Este puţin, dar sigur: acestea nu depind de subiecte şi ar fi deja o pretenţie destul de stranie să susţinem că zăpada de pe Mont Blanc depinde de voinţa noastră. Evident, artefactele şi într-o oarecare măsură organismele pot fi construite; dar, odată construite, posedă o viaţă independentă faţă de constructor şi oricine altcineva. Dacă peste zece mii de ani s-ar găsi un tabernacul, este posibil ca nimeni să nu mai ştie nimic despre ritualul pentru care era folosit şi este plauzibil ca, mii de ani, nimeni să nu se fi gândit la acel obiect care, cu toate acestea, se află aici, cu anumite caracteristici. În afară de aceasta, faptul că scaunele sunt astfel doar pentru om şi, probabil, pentru o pisică, iar tabernaculele doar pentru un om nu înseamnă că proprietăţile lor fizice sunt determinate de oameni sau de pisici. Postmodernii maschează întrucâtva fenomenul susţinând că obiectele fizice se reduc la particule subatomice şi, aşadar, sunt rodul unor constructe teoretice ale oamenilor de ştiinţă, dar este cert că aceiaşi postmoderni nu ar fi mulţumiţi dacă diagnosticul medicilor lor s-ar dovedi simple constructe teoretice: există un nivel mezoscopic în care obiectele sunt solide şi independente şi în care probabil un diagnostic este corect.

În al doilea rând, există obiectele *ideale*. Acestea nu sunt constituite, în sensul că proprietăţile unui triunghi, ale principiului de noncontradicţie sau ale unei operaţii aritmetice nu depind în nici nu fel, în ceea ce priveşte esenţa lor, de construcţia unui geometru, logician sau matematician. Ele sunt descoperite şi nu inventate, întocmai ca un continent. Aici subiectele intervin doar în faza socializării lor: am descoperit o teoremă şi public un rezultat. Evident, se va obiecta că axiomele se pot alege şi, aşadar, rezultatele se pot construi şi că viziunea mea asupra obiectelor ideale este net platonică; nu neg acest lucru, dar platonismul pare să satisfacă intuiţii profunde, de exemplu faptul că descoperitorului unei teoreme, ca şi unui istoric sau unui geograf nu îi este atribuit Premiul Nobel pentru literatură.

Apoi există obiectele *sociale*. Spre deosebire de obiectele fizice, acestea nu posedă o fiinţare independentă de faptul că o anumită persoană ar putea crede că există (dar nu din acest motiv sunt arbitrare: încercaţi să ieşiţi dintr-un bar fără să plă tiţi şi vă veţi da seama de acest lucru).[1] Spre deosebire de obiectele ideale, acestea sunt dotate cu un început în timp. Promisiunea mea a început, să spunem, vineri, 17 noiembrie, iar înainte nu exista. Cu toate acestea, acest lucru nu înseamnă că obiectele sociale sunt dependente de voinţa mea, după ce s-au constituit ca atare. Promisiunea pe care am făcut-o vineri, pe 17, s-ar putea să mă urmărească, chiar dacă între timp m-am răzgândit sau am uitat de-a dreptul (se vor gândi alţii să-mi aducă aminte). Observaţi un lucru care va deveni hotărâtor

[1] Ne-am putea întreba în ce sens un lucru independent de credinţele unei persoane poate deveni purtător al unor caracteristici independente de persoana care îl crede. Răspunsul este simplu şi constă în principiul universal acceptat conform căruia necunoaşterea unei legi nu absolvă de pedeapsă. Se presupune, cu alte cuvinte, că membrii unei societăţi de un anume tip cunosc şi respectă regulile acesteia, chiar dacă nu le împărtăşesc.

pe parcursul cărţii şi care, mai mult, este cheia ei de boltă: obiectele sociale au nevoie de un suport fizic care însă nu este impunător întrucât constă dintr-o *inscripţie* pe hârtie, pe memorie magnetică,[1] în mintea unei persoane.

Rezumând, vom putea formula următorul cadru:

1. în lume există **subiecte** şi **obiecte**. Subiectele se referă la obiecte (şi le reprezintă, le au în minte, le folosesc la ceva) sau sunt dotate cu intenţionalitate;[2] obiectele nu se referă la subiecte.
2. obiectele sunt de trei tipuri: (1) **obiectele fizice** (munţi, fluvii, corpuri umane şi animale) care există în spaţiu şi timp independent de subiectele care le cunosc, chiar dacă pot să le fi fabricat, ca în cazul artefactelor (scaune, şurubelniţe); (2) **obiectele ideale** (numere, teoreme, relaţii) care există în afara spaţiului şi timpului şi independent de subiectele care le cunosc, dar, după ce le-au cunoscut, le pot socializa (de exemplu, publicarea unei teoreme; însă publicarea va avea un

---

[1] Chiar şi ciberspaţiul posedă o situare fizică destul de concretă şi este legat prin intermediul unei relaţii de dependenţă de suportul fizic în care este conţinut (cf. Koepsell 2000). Mă voi întoarce asupra acestei probleme precise la 2.3.5.

[2] Noţiunea de „intenţionalitate" înseamnă pur şi simplu că, în actul gândirii, ne gândim mereu la ceva: „Fiecare fenomen psihic este caracterizat de ceea ce scolasticii medievali numeau in/existenţa intenţională (sau mentală) a unui obiect şi pe care noi, chiar dacă prin expresii nu lipsite de ambiguitate, am dori să le definim ca referire la un conţinut, ca direcţie spre un obiect (care nu trebuie înţeles ca o realitate) sau ca obiectivitate imanentă. Fiecare fenomen psihic conţine în sine ceva ca obiect, chiar dacă nu fiecare în acelaşi mod. În prezentare, ceva este prezentat, în judecată, ceva este acceptat sau refuzat, în iubire, ceva este iubit, în ură este urât, în dorinţă, dorit etc. O astfel de in/existenţă intenţională caracterizează în mod exclusiv fenomenele psihice. Nici un fenomen fizic nu prezintă ceva asemănător. În consecinţă, putem defini ca psihice acele fenomene care conţin în mod intenţional în sine un obiect" (Brentano 1874–1924: I, § 5).

început în timp, nu teorema); (3) **obiectele sociale** care nu există *ca atare* în spaţiu, ci subzistă ca urme (inscripţii, înregistrări în mintea persoanelor) şi care pe această cale primesc o durată în timp; şi care depind, prin existenţa lor, de subiectele care le cunosc sau cel puţin ştiu să le folosească şi care, în anumite cazuri, le-au constituit.

3. această ultimă împrejurare ne avertizează cu privire la faptul că obiectele sociale pentru care este necesară construcţia depind de *acte* sociale a căror *înscriere* constituie *obiectul*.[1]

După cum poate s-a observat, în clasificarea mea un rol de primă mână îl are faptul că anumite obiecte nu au nevoie de înscriere, pe când altele o cer într-o formă imperativă. Pe de o parte, sunt scaune şi munţi care există fără să ne gândim, teoreme ce sunt descoperite, şi nu inventate etc. Pe de alta, sunt obiecte sociale care nu există fără acte care să le instituie şi ce să le înscrie. Motivul este foarte simplu. Pe de o parte, doresc să păstrez caracterul independent al unei mari cantităţi de obiecte; pe de alta, ţin să subliniez că şi acele obiecte care cer intervenţia subiectelor (pentru că nu există o promisiune fără cel care promite şi cel căruia i se promite) sunt într-un fel profund diferite de un pur rezultat al subiectivităţii.[2]

---

[1] Voi dezvolta această chestiune la 1.4.

[2] O *primă* obiecţie care mi s-ar putea aduce sună astfel: de ce clasificarea nu are în vedere obiectele psihice, de exemplu visul pe care l-am avut azi-noapte? Motivul este aproape banal. Acestea sunt obiecte prea volatile, ce nu există în lumea fizică şi nici măcar în cea a ideilor în care se află teoremele, cu care pot fi împărţite, dar numai într-o anume parte a minţii mele. Aşadar, reprezintă un simplu apendice al subiectului şi nu posedă acel caracter de condiviziune, cel puţin de principiu, ce se află la baza definiţiei unui obiect şi care este astfel pentru mine doar în măsura în care poate fi astfel şi pentru altcineva (şi, fără îndoială, acesta este cazul obiectelor sociale). A *doua* obiecţie este următoarea: ce diferenţă există între un artefact (pe care l-am clasificat printre obiectele fizice) şi un obiect social? În fond, în ceea ce priveşte timpul,

Cu toate acestea, dacă ceea ce mă interesează sunt obiectele sociale şi dacă abia am sugerat că un ingredient de bază sau, mai bine spus, *condiţia necesară* (dar nu suficientă!) a construcţiei realităţii sociale din care fac parte aceste obiecte este scrierea, de ce am hotărât să vorbesc despre telefonul mobil? Nu puteam vorbi, ce ştiu eu, despre maşina de scris? Simplu: după cum am spus, telefonul mobil este tocmai o maşină *de* scris, o maşinărie cu care se scrie şi chiar, pentru a spune astfel, o maşină *pentru* scris, un suport pe care se scrie. Să verificăm.

un scaun şi un contract se aseamănă: înainte nu existau şi au început să existe doar la un moment dat. Cu toate acestea, scaunul, odată construit, poate exista şi când nimeni nu-şi aminteşte de el. Contractul este diferit întrucât dispare în neant în absenţa înscrisurilor.

1.2. Faptul de a scrie

„Telefonul, vocea ta." Mai este încă adevărat? Nu s-ar spune. „Închis, pare un simplu telefon mobil, de 10 x 6cm, cu o grosime de 2,5", spune o reclamă recentă, „dar, dacă îl deschizi, se descoperă ceea ce este: un celular care poate fi invidiat de un PC, cu tastatură completă, ecran de 7 cm şi conectări fără fire wi-fi şi bluetooth. Preţul prevăzut? Circa 900$."

Da, este scump, aşa cum astăzi sunt scumpe anumite telefoane mobile mai puţin ambiţioase care citesc e-mailul. În curând, va costa mult mai puţin, iar după câţiva ani va deveni pur arhaism. Dar există un motiv pentru care această reclamă ne face să zâmbim de pe acum, şi nu datorită minunilor tehnicii, ci dintr-o eroare filosofică ce priveşte *eidosul*-telefon mobil. „Ceea ce este" acest telefon mobil special, continuă reclama, este un PC sau o maşină ce face atâtea lucruri, dar care, în mod esenţial, serveşte pentru a scrie. Adevărat. Cu toate acestea, problema este că deja de acum, şi de la prima lor apariţie, telefoanele mobile, chiar şi cele mai modeste, sunt maşini de scris.

După cum am observat deja, telefoanele mobile au litere pe tastatură, nu doar numere. Literele nu au funcţii mnemotehnice, ca vechile telefoane cu disc ale lui Maigret, unde „Alma 2327" însemna 2562.2327, iar „Alma" indica într-adevăr o regiune telefonică din Paris unde toate numerele

începeau cu aceleaşi patru cifre: acestea au rolul de a scrie mesaje.

Şi chiar şi numerele, la rândul lor, nu servesc doar pentru a „forma numărul" interlocutorului nostru, ci, la rigoare, pentru a trimite un mesaj care în timpul unei lucrări la şcoală să-i sugereze cuiva că America a fost descoperită în 1492 (aici numărul este o dată), pentru a potrivi deşteptătorul (aici numărul este o oră), pentru a obţine un rezultat cu ajutorul calculatorului încorporat în telefonul mobil (aici numărul nu este un cod, ca în cazul numerelor de telefon, de PIN sau bancomat, ci, cum s-ar spune, un număr propriu-zis, un obiect ideal).

Şi, chiar dacă hotărâm să folosim telefonul mobil doar pentru a vorbi, el ne va scrie implacabil, uneori în mod supărător şi oarecum deranjant[1], spunându-ne că abonatul sunat acum este disponibil, că s-a efectuat încărcarea, că mai avem doar 3 dolari, că am părăsit Slovenia şi am intrat în Croaţia, că trebuie să mergem la vot, să participăm la funeraliile papei sau (dacă suntem islamici în Anglia) că a sosit momentul să ne îndreptăm spre Mecca pentru a ne ruga...

Iată sistemul, cel pe care Hegel l-ar fi numit astfel: alianţa, şi nu opoziţia dintre telefon şi maşina de scris. În joacă, *ma*

---

[1] Există companii ce au activat un serviciu care, după fiecare apel efectuat, trimite un mesaj ce ne comunică valoarea creditului rămas. Să ne închipuim că avantajul vizat ar fi transparenţa propriului cont, faptul de a şti în fiecare clipă cât mai avem şi cât costă un apel. Rezultatul însă demonstrează validitatea dictonului conform căruia iadul este pavat cu bune intenţii. Închipuiţi-vă că daţi 20 de telefoane doar într-o oră, se poate întâmpla în anumite împrejurări. Veţi primi 20 de mesaje şi veţi pierde ceva timp să le anulaţi, având în vedere că altminteri se umple memoria cartelei. Aceasta în timp ce sunteţi grăbiţi şi agitaţi cu cele 20 de telefoane pe care le daţi într-o oră. Chiar şi fără a recurge la exemple extreme, este în orice caz un lucru obositor. Desigur, serviciul se poate suspenda dând un telefon suplimentar, dar o voce amabilă şi concisă va preciza că solicitarea va fi satisfăcută în următoarele 48 de ore.

non troppo, să încercăm o schiță, o fenomenologie a telefonului mobil.

Teza: telefonul. La început a fost cuvântul: telefon, radio, televiziune. Se părea, nu cu mulți ani în urmă, că scrierea este vestigiul unei epoci de acum pe cale de dispariție și că viitorul va fi legat de voce și de imagine, două funcții aparent mult mai imediate, primare, intuitive. Chestiunea este însă următoarea: vocea care circulă la distanță cu telefonul sau cu radioul, ca și imaginea care se propagă prin intermediul cinematografului și al televiziunii sunt o proteză a scrierii, nu o antiteză (efectuează un transport la distanță, ca literele); nu din întâmplare radioul a apărut la început ca un *telegraf* fără fir. Altfel spus, deja în cuvântul mediatic și în manifestările sale dormita scrierea, gata să-și facă drum, așa cum s-a întâmplat dintotdeauna, din vremea sumerienilor și chiar mai înainte.

Antiteza: e-mailul. Nu ne surprinde că, la un moment dat, s-a asistat la explozia scrierii: calculatorul, e-mailul și internetul. Este vorba despre o opoziție aparentă și despre o continuitate reală, întrucât ceea ce garanta sistemul oralității era însăși aceeași scriere care se întoarce în prim-plan, reluându-și locul ce îi revine. Să nu le dăm dreptate celor care spun că asistăm la o creolizare în care și scrierea devine o variantă a vorbirii: nu este adevărat, și o voi demonstra.

Sinteza: telefonul mobil. Tot ceea ce se poate spune despre e-mail, despre PC și internet este astăzi valabil pentru telefonul mobil care, unind în același spațiu fizic limitat toate funcțiile înregistrate până aici (telefon, radio, cinematograf, televiziune, e-mail, internet, arhivarea datelor etc.), candidează la rolul de instrument absolut, acel instrument care, pentru Descartes și Hegel, este mâna. Ca dovadă pentru faptul că germana este o limbă filosofică, în Germania telefoanele mobile se numesc, cu un anglicism curios, *Handy*. Și iată, de fapt, în mâinile noastre, la îndemână *(Zuhandenheit*, ar fi spus

Heidegger)[1], instrumentul absolut, maşina care pune capăt tuturor celorlalte deoarece le cuprinde pe toate. O maşină uşor de manevrat, o maşină de scris.

Odată stabilit şi acest punct, va trebui să ne înţelegem bine asupra semnificaţiei „faptului de a scrie". De obicei îl considerăm un mod de a comunica, în vreme ce este astfel doar accidental. Dar vom ajunge şi acolo. Între timp, să răsfoim paginile sistemului.

1.2.1 Telefonul

Oralitate primară şi secundară. La început, se spune, a fost cuvântul şi apoi a apărut scrierea. Acest lucru este psalmodiat continuu şi cu o mare siguranţă, aproape o îngâmfare care presupune, printre altele, că putem determina cel puţin cu oarecare aproximaţie când începe scrierea.[2] Dar, ca în toate marile filosofii ale istoriei, pentru a ieşi la socoteală se impune necesitatea unor cursuri şi recursuri vichiene: barbariile, apogeul, decadenţa, întoarcerea barbariei.[3]

În cazul nostru, ar fi tipurile de oralitate primară, proprii faimoaselor societăţi lipsite de scriere, şi de oralitate secundară, pe care cineva de bună-credinţă le-ar defini ca analfabetism de întoarcere, dar care în secolul trecut au fost concepute ca o creaţie a satului global – unde, exact ca în vechile sate, dar pe distanţe enorme îngăduite de radio şi telefon, se vorbeşte din nou, abolind distanţele.

---

[1] Şi o repetă, în cunoştinţă de cauză, vorbind de telefoane mobile, cf. Nyíri, ed., 2002.

[2] Primele semne de scriere, se spune, au apărut cu 50 000 de ani în urmă, odată cu *homo sapiens:* ar fi mult mai relevant să susţinem că primele forme de scriere, sau cel puţin înregistrări nu în mod necesar codificate, au apărut odată cu omul.

[3] Barbariile pe care Vico le situează în mod ingenios în epoca lui Cola di Rienzo (bietul de el!), transformat în barbar din necesitatea sistemului.

În secolul al XX-lea, marele teoretician al oralității primare a fost Walter J. Ong (1912–2003)[1], iar corespondentul său pentru oralitate secundară Marshall McLuhan (1911–1980).[2] Primul a descris caracteristicile societății fără scriere, al doilea a sugerat faptul că, pornind de la mijloace de comunicare în masă precum radioul, se realizează întoarcerea acelei oralități originare. Este evident că toată această poveste poate sta în picioare doar dacă acceptăm faptul că între oralitate și scriere se cască o prăpastie. Așadar, pentru a ne exprima într-un mod corect din punct de vedere filosofic, o diferență de esență. Să examinăm aceste diferențe de esență, acceptând, nu îngăduind că ar fi astfel.

Enunțurile care se formează în cultura orală sunt paratactice, nu hipotactice, posedă mai multe coordonate decât subordonate. Sunt agregative, nu analitice, încărcate de formule ce nu se pot dezagrega; deci, sunt redundante, conservatoare, apropiate de experiența umană, emfatice și participative etc. Scrierea, în schimb, este mai abstractă, consimte liniarizarea gândirii, induce lectura tăcută, prerogativa celor care sunt într-adevăr capabili să abstractizeze (straniu, întrucât Sf. Ambrozie îl uimea pe Sf. Augustin tocmai prin faptul că putea

---

[1] Care își propune să sublinieze diferențele dintre oralitate și scriere, pornind de la paradoxul, vechi precum *Phaidros,* potrivit căruia cuvântul (care este înțeles ca origine) se gândește și se descrie retrospectiv pornind de la scriere. Cu rezultatul, nu mai puțin paradoxal, de a ține un elogiu al scrierii chiar și excesiv: „Dacă îi vom cere unei persoane literate să se gândească la cuvântul «totuși», aceasta va avea de obicei (iar eu bănuiesc că întotdeauna) în minte imaginea, oricât de vagă, a scrierii acestui cuvânt" (Ong 1982: 31). Bizar experiment: ni se cere să *gândim* și se folosește faptul că ne gândim la o imagine (la ce altceva ne-am putea gândi?) ca dovadă a caracterului pătrunzător al scrierii!

[2] Cf. de ex. Mc Luhan 1964, care proiectează un fel de dialectică hegeliană ce culminează cu capitolele concluzive dedicate cinematografului, radioului, televiziunii și armelor (înțelese însă ca arme psihologice, precum mesajele și iconurile televizive, nu ca rachetele inteligente aflate în căutarea unui telefon mobil).

citi fără să silabisească;[1] iar Augustin şi, înaintea lui, Platon şi Aristotel nu par deloc incapabili de abstractizare...). În unele cazuri, reapare şi ideea, din vremea lui Platon, că scrierea este o otravă pentru memorie, slăbită de posibilitatea de a salva amintirile pe hârtie, şi nu în minte. Fapt care intră în conflict cu o altă idee, cea potrivit căreia societăţile fără scriere sunt lipsite de istorie sau tocmai de codificarea memoriei în texte şi documente şi, aşadar, de capitalizarea cunoaşterii.

Recapitulând, punctele esenţiale aflate în joc sunt următoarele:

Oralitate	**Scriere**
Parataxă	Hipotaxă
Experienţă	Abstractizare
Memorie	Istorie

O primă consideraţie: acestea nu par de fapt contrapuneri importante. Adorno, şi aici vorbim de vestitul Adorno, teoretiza scrierea paratactică. În afară de aceasta, experienţa este plină de abstractizări şi selecţii (empiriştii nu se înşelau prea mult până la urmă), iar societăţile fără scriere abundă în acele formaţiuni abstracte care sunt desenele. Memoria şi istoria, în sfârşit, nu sunt antitetice: par unul şi acelaşi lucru.

Concluzia este că, după toate probabilităţile, nu avem de-a face cu diferenţe de esenţă: din motivele enumerate mai sus, dar mai ales deoarece *este greu să întâlnim o societate cu totul lipsită de scriere*. Dacă nu ţinem cont de aceste circumstanţe, nu vom înţelege prea multe şi, porniţi în căutarea esenţialului, scăpăm din vedere miezul problemei. De fapt, odată postulate

[1] *Confesiuni*, VI, 3.3: „Când citea, ochii săi alunecau pe deasupra paginilor, iar spiritul său scruta înţelesul rândurilor, în vreme ce glasul şi limba sa se odihneau".

aceste distincţii enorme, dăm frâu liber fanteziei în căutarea de hibridizări, insistând pe faptul că scrierea în epoca e-mailului şi a mesajelor poartă urmele vorbirii etc. Nu ar fi mai indicat să ne întrebăm mai degrabă dacă vorbirea nu îşi revelează apartenenţa la scriere şi dacă, în consecinţă, contrapunerea dintre oralitate şi scriere nu este de esenţă şi, nu reprezintă cu adevărat o antiteză?

De exemplu, Homer, fiind analfabet, foloseşte formule, ca şi telefoanele mobile când trimit mesaje. De aici se conchide că mesajele reprezintă o formulă de hibridizare între scriere şi vorbire în care, cine ştie de ce, ar prevala vorbirea. Dar s-ar putea susţine, de asemenea în mod legitim, că, dimpotrivă, deja în vorbirea analfabetului Homer exista scriere, tocmai pentru că folosea formule repetitive sau făcea recurs la un fel de scriere internă. Iar faptul că nu observăm îndeajuns acest lucru se întâmplă din pricina unei predilecţii pe cât de vechi, pe atât de dăunătoare în raport cu vorbirea, căldura, caracterul imediat, vocea inimii etc. Pe scurt,[1] în spatele analizei în aparenţă neutre există o ierarhie (vocea este mai importantă decât scrierea) şi o axiologie (vocea este mai bună decât scrierea) care se nasc din ideea potrivit căreia vocea este viaţă şi suflet, pe când scrierea este moarte şi corp. Cu toate acestea, aici nu este vorba să răsturnăm ierarhia. Trebuie, mai ales, să demonstrăm cât de fragilă este distincţia.

Exemple. Să trecem în revistă exemplele în care oralitatea prevalează, exemple ale creolizării ori, de-a dreptul, ale oralizării despre care se vorbeşte atât sau, mai bine spus, se scrie, deoarece în general le întâlnim în studii şi documente mai mult sau mai puţin docte. Şi să vedem dacă stau în picioare.

---

[1] Cf. mai ales Derrida 1967b: 47–56. Pentru o prezentare a problemei, îmi îngădui să trimit la Ferraris 2003a: 67 ss.

Să examinăm *formula.* Care ar fi tipică pentru discursul vorbit, după cum citim în atâtea rânduri: în mesajele trimise pe e-mail intervin într-adevăr formule, clauzule, sigle, formând o entitate creolă oralo-scrisă.[1] Îmi închipui că se referă la abrevieri precum ASAP, care înseamnă *as soon as possible* etc. Dar iată problema: abia am scris „etc.": este oare aceasta o intervenţie a vorbirii în scriere? Nu aş spune. Şi, dacă aş fi scris „d. ex.", iarăşi ar fi fost deplasat să pretindem că este vorba de o întoarcere creolă a oralităţii, doar dacă această întoarcere nu s-ar fi petrecut de la început, de la pietrele de mormânt romane şi codicele medievale, înţesate de abrevieri, printre care şi vestitul @, care însemna *apud,* „la", tot astfel cum i.e. însemna *id est,* iar & însemna *et.* Dacă pe urmă primesc un cartonaş scris cu frumoase litere cursive englezeşti care mă invită la o petrecere sau la o festivitate, găsesc uşor, în colţul din dreapta, în locul rezervat semnăturii, o formulă prin nimic diferită de ASAP, doar că mai puţin autoritară: *RSVP, répondez, s'il vous plaît.* Şi, mai devreme sau mai târziu, am o stranie certitudine, mă voi odihni sub o piatră de mormânt pe care probabil va scrie R.I.P., *requiescat in pace.* Intervenţie a vorbirii în scris? Creolizare? Fericiţi cei care cred. Avem de-a face cu abrevierea evidentă a unei scrieri alfabetice, la nivel sintactic (*Still waiting!*, în loc de *I am still waiting for you!*) şi gramatical: B4B = *business for business*; CU = *see you*; GOOD4U = *good for you*, ASL = *age, sex, location* (iar în italiană, *Xché, Xme* etc., la care se adaugă acum *ke* în loc de *che,* dar aceasta era şi formula documentului din Capua, prima atestare a italienei vulgare: *Sao ke kelle terre...).* Iată, toate aceste abrevieri existau cu mult înaintea e-mailului şi, aşadar, a presupusei creolizări.

[1] Baron 1998a şi 1998b

Să ne întoarcem la *liniaritate*. Presupunând că liniarizarea (de la stânga la dreapta, de la dreapta la stânga, de sus în jos, ba şi cea bustrofedon) este caracteristica scrierii, atunci provoc pe oricine să găsească ceva mai strict şi mai riguros liniar decât un mesaj trimis prin e-mail, care are grijă, într-adevăr, să „înlăture rândurile în exces" pentru a câştiga spaţiu, dar care ar deveni de neconceput fără linii (spre deosebire de ceea se poate întâmpla într-o scrisoare manuscrisă în care cineva poate insera, dacă doreşte, o monogramă sau un mic desen). În afară de aceasta, obiceiul fragmentării textului partenerului nostru de corespondenţă pentru a-i răspunde punctual este unul dintre cele mai răspândite în materie de scris din lume:

At 09:20 01/04/2005 + 0100, you wrote:
>Can I have 2,000 characters by April 7?
Certainly. My abstract on the web is almost 2,000 characters as it is.

[La 09:20 01/04/2005 + 0100, aţi scris: >Pot avea 2 000 de caractere până pe 7 aprilie? Desigur. În forma sa actuală, abstractul meu de pe net are aproape 2 000 de caractere.]

Şi acum să examinăm micul desen, aşadar *ideograma*. Se trimit mesaje în acest mod, însoţite de ceea ce numesc *smiley*: **:-) :-(:-Ă ;-)** (fericit, trist, indiferent, şmecher) etc. Acum, fiţi bun şi ne spuneţi în ce sens toate acestea reprezintă un simptom al prevalenţei vorbirii. Deja Hegel înţelesese bine acest lucru, deşi nu avea telefon mobil.[1] Ideogramele (având în vedere că despre aceasta este vorba) reprezintă esenţa scrierii, a unei scrieri care se poate lipsi în mod *radical* de voce, şi din acest motiv l-au ispitit pe un nestăpânit intelectualist ca Leibniz, aflat în căutarea pasionată a unei limbi a gândirii.

[1] Hegel 1830, § 459

Analizaţi şi ideografia lui Frege[1] şi aici veţi găsi ceva foarte asemănător cu micile ideograme din e-mail sau telefonul mobil. Cel mult, în e-mailuri şi SMS-uri[2], în loc de o ideografie vom întâlni mai curând o patografie, abrevierea nu a unei idei, ci a unui sentiment. De fapt, mutriţele şi celelalte expediente se numesc în japoneză *emoji*, iar în engleză *emoticons*, aşadar *emotion icons*, icon-uri care vehiculează emoţii; chiar dacă, în China şi în Japonia, pentru aceste „emoticoane" (sunt de acord, sună oarecum caraghios) se folosesc nu doar mutriţele, ci şi ideogramele care simbolizează „râsul" şi „plânsul".

Să încheiem prezentarea cu teribilul chat. Iată un exemplu în care scrierea este simultană, ca o conversaţie telefonică. De fapt, este un caz de intervenţie a modalităţilor vorbirii în scriere în care se folosesc interjecţii, sintaxă minimă etc. Dar, pe de o parte, ar fi ca şi cum am pretinde că *gulp* şi *pant* în benzile desenate sunt simbolul unei creolizări şi că sunt, de asemenea, semne cât se poate de normale în orice text, chiar şi literar, ca semnele de întrebare şi exclamaţie. Pe de alta, nu se are în vedere că chat-ul, spre deosebire de conversaţiile telefonice (cel puţin acelea care nu sunt spionate de Enigma) sunt *permanente*, exact ca şi scrierea. Chiar dacă admitem rolul de telefon ceva mai lent al chat-ului, dar tocmai de aceea permanent, cel puţin în principiu, va trebui să admitem, tot în principiu, că SMS-urile sunt litere mai rapide şi la fel de permanente.

Contraexemple. Un ultimul lucru care merită observat. Toate aceste exemple sunt dezechilibrate în favoarea oralităţii.

---

[1] Frege 1879

[2] Aşa cum vedem în atâtea alfabete, în anumite alfabetare pentru copii şi în formule care precedă cu mult revoluţia informatică, unde avem un amestec de alfabet şi ideograme („I ♥ NY", „I ♥ my dog" şi aşa mai departe, un adevărat delir).

Tocmai din acest motiv lasă sistematic la o parte contraexemple care se înclină într-o direcție diametral opusă.

Faxul. Iată un instrument care acum douăzeci de ani era foarte modern (chiar dacă a fost inventat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea), acum relativ demodat, cu excepția unui element despre care vom vorbi în a doua parte a acestei cărți, adică posibilitatea de a transmite *semnături* (și vorbesc despre semnături citețe și apăsate, pasibile de apreciere estetică și analiză grafologică, nu despre acea fantasmă care este „semnătura digitală"). Acum, de ce nu se vorbește niciodată despre fax? De ce a îmbătrânit? Și atunci de ce, pe când era tânăr, nu s-a vorbit niciodată de el, sau aproape, decât pentru a întreba despre etimologia acestei denumiri stranii? Pur și simplu deoarece faxul este exemplul unui triumf al scrierii: o literă, chiar și scrisă de mână, care trece prin firul telefonului, rezervat în mod tradițional transmiterii oralității. Nu a scris nimeni un studiu despre faptul că oralitatea era creolizată de scriere. Nimeni, cel puțin din câte știu.

Robotul telefonic. La puțină vreme înaintea faxului, în case și birouri a pătruns robotul telefonic. Și evident că i-a trecut cuiva prin minte să scrie romane epistolare în care există doi interlocutori, în general un el și o ea, care nu se găsesc niciodată la telefon și își lasă mesaje pe robot. Destul de evidentă ideea, să admitem; dar este curios că de aici nu s-a tras nici o concluzie, și anume, dacă se pot scrie romane epistolare din mesajele robotului telefonic, aceasta se întâmplă deoarece acel faimos robot cu mesaje era – nu mai puțin ca faxul – o mașină a scrierii, un munte sau poate un continent în marea oralității. Exact ca scrierea, de fapt, robotul telefonic este o *înregistrare* care permite nu numai dislocarea unui mesaj în spațiu, dar și depozitarea sa în timp: romanul mesajelor de pe robot nu ar diferi cu nimic de *Legături periculoase*. Dacă ar fi vrut, cineva și-ar fi putut folosi propriul robot

telefonic pentru a lua notiţe, telefonându-şi singur, întocmai cum se poate salva un text trimiţându-l pe e-mail, adică folosind un vehicul de comunicare cu alţii ca instrument de înregistrare pentru sine.

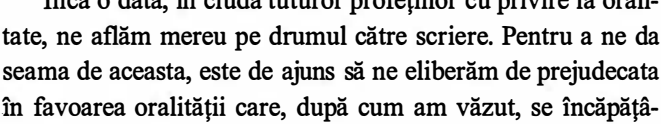
1.2.2. E-mailul

Date fiind aceste premise, nu ne poate surprinde explozia scrierii pe care o avem zilnic în faţa ochilor, şi nu vorbesc doar de uriaşa dovadă a calculatoarelor, a e-mailului, a SMS-urilor, a cărţilor de credit cu semnăturile respective, a bancomatelor cu respectivele coduri, dar şi de faptul că magazinele cu articole high-tech sunt enorme depozite de maşini de scris. O opoziţie permanentă, dar o continuitate reală, întrucât ceea ce garanta presupusul sistem al oralităţii era scrierea, care acum trece în prim-plan. Dacă acesta este ghemul, să-l depănăm pornind de la câteva cărţi importante.

Biblia. „Azi se poate întâmpla ca studenţi şi studente să ajungă să-ţi scrie scrisori pentru a şti până la ce punct au fost disecate problemele, ce a rezultat din aceasta, ce soluţii mai sunt la îndemână şi când va sosi noua dispensă."[1] Aşa îi scria Heidegger în 1919 fiicei lui Husserl. Cine ştie ce ar fi spus astăzi. Şi cine ştie ce ar fi crezut dacă Elisabeth Husserl i-ar fi răspuns cu un SMS plin de abrevieri. Să fiu sincer, aceste abrevieri nu mă ajută nici pe mine; detest să scriu pt. în loc de „pentru" şi pierd o mulţime de timp, pierzându-mi răbdarea când trebuie să trimit mesaje, dar aceasta este o altă poveste, priveşte vechile generaţii, crescute în cultul ortografiei. Faptul mi se pare un păcat de moarte, dar pot înţelege foarte bine dacă altora puţin le pasă. Cu toate acestea, dacă lumea ar vorbi

[1] Heidegger 1919

cum scrie, nu mi s-ar părea nimic scandalos. De ce scrierea ar trebui să imite vocea, şi nu contrariul? Ce rău e în asta? Şi este tocmai ceea ce se întâmplă şi s-a întâmplat dintotdeauna,[1] cel puţin în alfabetele fonetice?[2] Singura limită este aceea a punerii în practică: dacă în teorie imperativul „vorbeşte cum scrii" este mai uşor de pus în practică decât „vorbeşte cum mănânci", în practică este mai greu, deoarece se vorbeşte cu gura, iar gura are nevoie de vocale. Până la urmă, nu este clar cum cineva poate spune „cmc" în loc de "a comunica", dar despre „trunchierea" în sine există precedente ilustre, de ajuns să ne gândim la numele lui Dumnezeu: tetragrama JHVH pentru „Jahveh" este oarecum ca literele CMC pentru „a comunica". Cel de Sus se exprima prin SMS-uri? De ce nu? A arătat dintotdeauna o predilecţie pentru comunicarea scrisă, pentru Biblie, pentru Tabla Legilor... În această privinţă, „mobilul" ar putea deveni un *Mobibible*, o *Mobile-Bible*, o Biblie celulară sau pe celular, şi de obicei nu trebuie să ne imaginăm prea multe, întrucât există deja servicii care furnizează zilnic versete biblice:



Încă o dată, în ciuda tuturor profeţiilor cu privire la oralitate, ne aflăm mereu pe drumul către scriere. Pentru a ne da seama de aceasta, este de ajuns să ne eliberăm de prejudecata în favoarea oralităţii care, după cum am văzut, se încăpăţânează cu false dovezi să susţină contrariul, adică prevalenţa

---

[1] Provocând stranii indignări. De exemplu, Rousseau, care se plângea de faptul că la Paris lumea a început să pronunţe *vingt* exact cum se scrie.

[2] De fapt, aflaţi în faţa unei ideograme, ori ştim cum se citeşte, ori nu ştim nici măcar ce înseamnă (doar dacă ideograma nu păstrează o oarecare formă de asemănare strânsă cu denotatul, ceea ce nu se întâmplă aproape niciodată).

vorbirii asupra scrierii într-o lume care în realitate devine din ce în ce mai asemănătoare cu Biblioteca Babel. Pe această temă am putea vorbi sau scrie îndelung, dar să ne limităm la un exemplu foarte simplu. Există două citate lungi care trebuie citite ca antinomii ale *Criticii raţiunii pure*. Numai că al doilea citat pare că ar fi adevărat, în timp ce primul este fără nici o îndoială fals.

Biblioteca Babel. Iată antinomia. Să luăm reflecţiile unui entuziast al internetului[1] şi să le confruntăm cu *Biblioteca Babel* de Borges.[2] Să ne întrebăm la sfârşit cine are dreptate.

Teza: Hipertextul

„Hipertextul pune la îndoială: (1) secvenţa prefixată, (2) definiţia începutului şi a sfârşitului, (3) „măreţia" proprie a unei povestiri şi (4) ideea de unitate sau de „întreg" asociată acestor concepte. Prin urmare, ne putem aştepta ca, în povestirea hipertextuală, formele individuale, ca de exemplu intriga, caracterizarea şi decorul, să se schimbe în acelaşi mod ca genurile literare produse din amestecul acestor tehnici. Textul, hipertextul reprezintă un obiect în mare parte necunoscut şi în continuă redefinire."
(...)

Antiteza: Biblioteca Babel

Universul (pe care alţii îl numesc Biblioteca) este format dintr-un număr indefinit, şi poate infinit, de galerii hexagonale, prevăzute în mijloc cu vaste puţuri de ventilaţie pe care le înconjoară balustrade foarte joase. Din orice hexagon se văd etajele inferioare şi superioare: la nesfârşit. Distribuţia galeriilor este invariabilă. Douăzeci de rafturi lungi, câte cinci pe un perete, acoperă toate laturile, în afară de două; înălţimea, care este egală cu a etajelor, o depăşeşte cu puţin pe cea a unei biblioteci normale. Una dintre feţele libere dă într-un

1 http://www.bibop.it/area_stampa/scritturaprovv.htm
2 Borges 1941

Trebuie să ne eliberăm de prejudecata potrivit căreia hipertextul şi hipermedia sunt evoluţii, prefecţionări, extensii ale tehnologiei textuale şi să considerăm hipertextul mai degrabă ca pe o realitate autonomă care, prin intermediul caracteristicilor sale, îi îngăduie textului electronic să-şi exprime cel mai bine potenţialităţile.
(...)

Textul electronic nu poartă asupra sa povara şi fixitatea hîrtiei. Eliberarea sa de suportul de hârtie (pe care este stabil şi definitiv) s-a petrecut datorită electronicii. Statutul şi ţinuta practice ale scrierii electronice l-au transformat într-o tehnologie mai apropiată de discursul oral decât de scriere.
(...)

Raporturile care reglează textul electronic şi, după cum vom vedea, şi hipertextul, sunt de tip asociativ, foarte asemănătoare cu funcţionarea minţii umane. Legăturile dintre gânduri se produc instantaneu şi paradigmatic: două concepte, în minte, intră în contact deoarece vestibul îngust, care se deschide spre altă galerie, identică cu cea dintâi şi cu toate celelalte.

E lucru ştiut: pentru fiecare rând desluşit şi pentru fiecare judecată cu rost apar leghe întregi de cacofonii fără noimă, de confuzii verbale şi de incoerenţe. (Am aflat despre existenţa unui ţinut barbar ai cărui bibliotecari repudiază obiceiul superstiţios şi absurd de a căuta vreun sens cărţilor şi îl aseamănă cu cel de a căuta înţeles visurilor sau liniilor haotice din palmă...)

(...) Biblioteca este totală şi (...) rafturile ei înregistrează toate posibilele combinări ale celor două zeci şi ceva de simboluri ortografice (număr, deşi foarte mare, nu infinit), adică tot ceea ce este posibil să fie exprimat în toate limbile. Totul: istoria minuţioasă a viitorului, autobiografiile arhanghelilor, catalogul fidel al bibliotecii, mii şi mii de cataloage false, demonstrarea falsităţii acestor cataloage, demonstrarea falsităţii catalogului adevărat, evanghelia gnostică a lui Basilides, comentariul acestei evanghelii, relatarea veridică a propriei tale morţi, versiunea fiecărei

exprimă aspecte diferite ale aceleiaşi probleme sau pentru că evocă o serie de contexte asemănătoare care facilitează punerea reciprocă în relaţie.
(...)

Scriitura electronică moşteneşte o mare parte din prerogativele discursului oral tocmai datorită eficienţei şi rapidităţii informaticii. Cazul cel mai izbitor în care se manifestă această oralitate este instrumentul poştei electronice, un mijloc de comunicare ultrarapidă, care combină caracterul informal al discursului vorbit şi prospeţimea comunicării imediate.

cărţi în toate limbile, interpolările fiecărei cărţi în toate cărţile.

Nu pot combina nişte caractere d h c m r l c h t d j pe care divina Bibliotecă să nu le fi prevăzut şi care în vreuna din limbile ei secrete să nu ascundă o teribilă semnificaţie. Nimeni nu poate rosti o silabă care să nu fie plină de duioşie şi de spaime, care să nu constituie, într-una din aceste limbi, atotputernicul nume al unui zeu. A vorbi înseamnă a comite tautologii. Această epistolă inutilă şi verbioasă există deja din cele cinci rafturi ale unuia dintre nenumăratele hexagoane – după cum există şi combaterea ei.

(Un număr *n* de limbaje posibile foloseşte acelaşi vocabular; în unele dintre ele, simbolul „biblioteca" admite definiţia corectă „ubicuu" şi „etern sistem de galerii hexagonale", dar bibliotecă înseamnă „pâine", sau „piramidă", sau orice altceva, iar cele şapte cuvinte care o definesc au cu totul altă valoare. Tu, cel care mă citeşti, eşti sigur că înţelegi limbajul meu?)

Morala este simplă. Am văzut acest lucru în nenumărate rânduri: pânze de corabie, tunuri, praf de puşcă, locomotive, automobile, telefoane, aparate de radio, bombe atomice, televizoare şi, evident, calculatoare (dar şi alte lucruri descoperite, ca de exemplu cafetierele napoletane şi post-it-urile care au fost, în fond, neglijate pe nedrept) au devenit simbolul unor revoluţii epocale, moduri (ar spune Heidegger)[1] ale „punerii în operă a adevărului". Acum, mai curând în mod curios, această atitudine care se doreşte plină de respect cu privire la tehnică este neglijată simptomatic în ce priveşte caracteristicile tehnicii, care este prin definiţie mereu egală cu ea însăşi sau constă într-o posibilitate de retenţie ce îi asigură iterabilitatea capabilă să potenţeze resurse care (mai degrabă în mod confuz, având în vedere că limita nu este clară deloc) s-ar putea numi „naturale".[2]

În acest sens, elogiul reţelei s-ar limita să repete, cum s-a întâmplat în atâtea cazuri precedente, naiva atitudine a lui Solon,[3] care îşi închipuie că le povesteşte potopul universal preoţilor din Sais, dar aceştia îi ţin piept spunând că nu este vorba de *singurul* potop, ci pur şi simplu de *ultimul* care a distrus arhivele grecilor (al căror destin a fost, aşadar, să rămână mereu tineri), dar nu pe cele ale egiptenilor.

Bouvard şi Pécuchet. În Egipt, ca şi prin părţile noastre, totul este scris. Cu toate acestea, nu am intrat de fapt într-o societate mai literară şi mai literată. Dimpotrivă, nu există îndoială că, din vremea lui McLuhan, indiferenţa pentru cultura livrescă a crescut, şi nu a scăzut. Pe de o parte, chiar este bine: descreşte valoarea în sine a fişelor, a fotocopiilor, a „materialelor" care se acumulau pentru o carte, aşa cum

1 Heidegger 1935–1936: 46
2 Gehlen 1957
3 *Timaios* 22b urm.

scade erudiţia goală de conţinut, din momentul în care există Google, acest erudit acefal, acest uriaş Bouvard şi Pécuchet care îşi aminteşte totul şi nu a înţeles nimic, precum Zeno Cosini în romanul lui Svevo sau ca scrierea la Platon.[1]

Iar scrierea se dezvoltă chiar şi acolo unde, într-o vreme, vor fi fost doar cuvinte. Să ne gândim, un fapt cu totul banal, la creşterea forumurilor scrise dedicate disciplinelor ştiinţifice sau a blogurilor despre viaţa cotidiană şi variate întâmplări omeneşti. În cazurile în care persoanele s-ar fi întâlnit pentru a discuta o carte, astăzi îşi scriu, iar aceste scrisori, în intervalul cât durează discuţia, îţi umplu calculatorul.

Cum se întâmplă adesea, avem de-a face cu un fenomen cu două faţete. Pe de o parte, se pare că scrierea s-a infiltrat şi a pătruns în vorbire, întrucât aceste litere, scrise în grabă şi în cantitate mare, nu par să dea la iveală mari semne de literatură. Pe de altă parte însă, ceea ce s-ar fi exprimat doar sau prevalent prin voce (în fond, *Obiecţiile şi răspunsurile* care se află în finalul *Meditaţiilor metafizice* ale lui Descartes sunt un blog imens şi un mare forum de secol XVII) rămâne să se manifeste astăzi *în scris*.

Şi un eventual elogiator al oralităţii, pentru a-şi putea apăra coerent teza cu privire la prevalenţa vorbirii, ar fi constrâns să susţină că acele opere literare şi hiperscrisuri care

---

[1] Un argument care circula în Atena în epoca războaielor peloponesiace, în vremea în care scrierea – pe de altă parte inventată de secole – începea să fie predată în şcolile din Atica, suna cam în felul următor: cine ştie *grammata* ştie totul, deoarece totul este sau poate fi scris. Argumentul, evident, era discutabil deoarece se poate scrie sau citi totul, dar mai trebuie să găsim şi timpul pentru a citi şi scrie; în afară de aceasta, totul se poate scrie, inclusiv „Aristotel s-a născut la Domodosola", dar trebuie să şi vedem dacă este adevărat (sentimentul care ne încearcă atunci când navigăm în reţea). Biblioteca se îmbogăţeşte cu atâtea volume, dar iscă şi lamentaţia lui Bacon, şi anume că pe atâtea rafturi dezordonate se adună cărţi ce repetă haotic, adăugând erori, lapsusuri, greşeli de tipar, o materie care ar putea fi conţinută cu uşurinţă într-o singură carte.

sunt dialogurile lui Platon reprezintă o invazie a oralității în scriere.

La Comédie Humaine. Pe de altă parte, ceea ce în mare parte ne invadează căsuța poștală electronică, ceea ce cu greu s-ar putea numi un triumf al vorbirii, dezvăluie un caracter care la rigoare aparține doar unei culturi scrise, ca atare, ceea ce am putea numi „agramatism", cu alte cuvinte, eroarea, neglijența și mai ales faptul de a nu considera niște valori ortografia, gramatica și sintaxa. Luați e-mailul și confruntați-l cu scrisorile de odinioară. Proporțional, în e-mailuri veți întâlni o mulțime de greșeli, de neglijențe etc. și nu doar în formă, dar și de conținut. Acest fapt nu ține pur și simplu doar de grabă: în e-mailuri, greșelile de ortografie pot fi *deliberate*.

Este un fapt notoriu. Un procent foarte mare din mesajele care se primesc prin e-mail constă în mesaje publicitare pentru pilule și pomezi, în general pentru îmbunătățirea performanțelor sexuale sau în oferte ale unor descendenți de dictatori africani care îți cer numărul de cont pentru a putea vira sume de bani pe care apoi, într-o bună zi, spun ei, îi vor încasa după ce ți-ar fi lăsat însă o generoasă cotă-parte. Interesant este că, susțin experții, 1% din mesaje își ating scopul, cu alte cuvinte, cineva cade în plasă. Restul de 99% din utilizatori încearcă să scape de ele, iar de obicei există o opțiune, „poștă nedorită", care înregistrează titlul mesajului și îl blochează, pentru a nu mai fi trimis și altă dată. Acest lucru funcționează? Da, însă între timp titlul mesajului s-a schimbat. Și aici vine și partea interesantă. Mesajul care îți promitea să pierzi din greutate în timpul somnului (vast proiect) acum scrie: *LOOse We1ght Wh1le you Sleeeep* și a evitat controlul. La fel pentru mesajele care îți promiteau Valium, Viagra și Xanax, iar acum sunt *Best Source V\@gra, Vali(u)m, X(a)n@x*. Alte dăți, e de ajuns să adaugi o maimuțăreală la sfârșit, de tipul *Create*

a new income with Ebay... bnrcrnqpazz (poate „pazz", de la sfârşit, chiar înseamnă ceva).

Printre mesajele semnate cu nume care ar fi de ajuns să umple şapte mii de *Comédies humaines*, printre care „Dana", „Tracy", „Gonzalo", „Juana" şi „Mabel", unele sunt metamesaje care promit filtre pentru a evita mesajele, dar între timp îţi încarcă şi ele căsuţa şi îşi schimbă identitatea. Poate este inutil să încercăm să zăgăzuim potopul şi ar fi mai bine să-l canalizăm spre urmărirea propriilor scopuri. De exemplu (să nu uităm că 1% din destinatari apucă momeala), producătorii de vinuri ar putea încerca să vândă B@r.ber@, D(o)1.¢eTTO, Bâr,B@rškó. Dar din toate acestea rezultă că rata scrierii a crescut în loc să scadă: ce poate fi mai riguros scris decât aceste criptografii?[1]

[1] Se spune (mai mult, se *scrie*): este un nou tip de comunicare, ca limbajul sintetic şi aluziv al SMS-urilor etc. Şi, atunci, opriţi-vă asupra unei forme de comunicare mai organizate din punct de vedere literar, opriţi-vă asupra unei cărţi sau a unui ziar! Având în vedere că nu trec prin medierea unui culegător, numai printr-un corector ortografic automat, acestea sunt pline de greşeli de tipar de neconceput în alte vremuri (iar o carte nu este mai corectă decât un ziar, spre deosebire de ceea ce se întâmpla odinioară). Cineva ar putea spune: odinioară, ziarele erau pline de greşeli de tipar, ceea ce azi nu se mai întâmplă, deoarece programele de scriere sunt dotate cu corectoare automate. Evident că nu este aşa. Odată, citind în engleză textul pe care îl scriam (prin intermediul unor cuvinte care erau într-adevăr în engleză), corectorul transformase „programele" în *„I programme"*. Din fericire, cele două rânduri în care apăruse greşeala erau subliniate cu roşu. Dar deseori lucrurile nu stau aşa. Programul nu subliniază neapărat, poate acţiona fără preaviz. Şi astfel se explică noile greşeli. Mi s-a întâmplat recent să citesc un *„caput mondi"* (programul nu recunoscuse latina din *caput,* dar a semnalat sever şi a corectat acel *mundi* atât de puţin italienesc). „Mereologia" (o prea distinsă disciplină ivită din ontologia formală) se transformă regulat în „merceologia" (faceţi o probă şi veţi vedea că este adevărat). În general, se aplică legea a ceea ce filologii numesc *lectio facilior* sau tendinţa de a normaliza expresii neobişnuite, crezând că sunt greşeli; chiar dacă nu este mereu astfel, având în vedere că „reificare", cel puţin în cazul în care nu a fost avertizat calculatorul, devine „deificare", chiar dacă reificarea este o activitate cel puţin la fel de curentă ca şi deificarea. Preferate sunt mai cu seamă numele proprii. Filosoful ştiinţei Giorello devine

Şi acum deschideţi internetul! Veţi găsi într-adevăr Biblioteca Babel; să amintim pasajul din Borges: „E lucru ştiut: pentru fiecare rând desluşit şi pentru fiecare judecată cu rost apar leghe întregi de cacofonii fără noimă, de confuzii verbale şi de incoerenţe". Desigur, cineva ar putea observa: în bibliotecă va predomina mereu nonsensul, din moment ce conţine tot ceea ce se poate scrie; pe internet, în schimb, există multe lucruri false, dar totul este orientat spre un sens, nu există texte cu totul lipsite de sens sau, dacă există, sunt scrise din motive precise. Da, admit acest lucru, dar, dacă nu este biblioteca, nici nu mai lipseşte mult. Internetul este o versiune *degradată* a cărţii, iar uneori poate părea o carte scrisă de un nebun,[1] o carte explodată, în care însă avem de-a face cu o scriere *emfatizată*.[2]

Neprevăzutul: explozia scrierii. Sfârşitul cărţii şi explozia scrierii, iată ce prevestea Derrida în 1967, în *Gramatologie*. Cu toate acestea, încă o dată, să ne gândim că în astronava din *2001: Odiseea spaţială*, care datează din 1968, întâlnim maşini de scris obişnuite, nicidecum calculatoare. Vreun telefon mobil (având protoforma de ceasornice cu televizor şi

„girello", filosoful limbajului Leonardi se transformă în „Leopardi"; de obicei, se salvează Umberto Eco. Din nou însă, acestea sunt efecte de scriere, nu de vorbire.

1 viaţa-i (...) Un basm de zbucium plin, spus de-un nebun/Şi fără nici un rost!", Shakespeare, *Macbeth*, V.5.

2 Chiar dacă recunoaştem că site-urile web posedă în general un sens împlinit, sunt adesea extraordinar de urâte. În multe cazuri, par o derivare a cărţii (dar nu iau în considerare diferenţele foarte mari care există între lectura unui site şi a unei cărţi: este unul dintre lucrurile care trec de cele mai multe ori neobservate). De prea multe ori apar greoaie, baroce, policrome şi polimorfe, aşadar greu de utilizat. Cercetătorul american al Antichităţii Eric Havelock a scris o carte celebră, *Muza învaţă să scrie* (Havelock 1986), care studiază tranziţia de la oralitate la scriere în momentul în care a început transcrierea poemelor homerice. Un adagiu util – pentru o transformare care, dacă ne gândim bine, are aceeaşi anvergură – ar putea fi *Muza învaţă să navigheze*.

radioemiţător) exista în *Dick Tracy*, dar acesta, în mod straniu, apărea absolut ştiinţifico-fantastic. În sfârşit, nimeni (cu excepţia, s-o recunoaştem, a lui Derrida) nu se aştepta la aşa ceva şi putem verifica acest lucru printr-un mic experiment.

Sosind cu maşina de la Milano la Torino, întâlnim relicve ale unui viitor trecut, fabricile în dreapta şi în stânga autostrăzii; acelaşi lucru, chiar ieşind de pe autostradă spre sud (Lingotto şi, nu departe, Mirafiori). Când au fost construite, hangarele reprezentau un viitor, pentru mult timp au fost un prezent real şi actual, iar acum sunt vestigiile unui trecut care nu mai există.

Dar nu întotdeauna lucrurile sunt atât de liniare. Cu puţin înainte de Lingotto, de fapt, întâlnim o stranie excrescenţă cronologică: un viitor care nu s-a realizat şi care totuşi, când ni-l închipuiam, părea la îndemână. Fac aluzie la straniile relicve din „Italia '61", expoziţia de acum aproape jumătate de secol, organizată cu prilejul celebrării centenarului unităţii Italiei. Torino în 2000, mai mult sau mai puţin ca *Paris en l'an 2000* de Jules Verne. Încă o dată, pe-aceste ţărmuri zugrăvite-n plin (ale fluviului Po, în speţă) îşi vede omenirea progresul şi măritul ei destin, şi anume: 1. Un vechi tren pe pernă de aer care, presupunem, ar fi trebuit să constituie mijlocul normal de transport urban pentru viitorul Torino (azi, după cum se ştie, nu s-au terminat nici măcar construcţiile la metrou). 2. Ruine ale unor pavilioane mari şi ultramoderne (în '61), din oţel şi sticlă, destinate unor funcţii deja indescifrabile, secrete precum cultele druidice, şi astăzi goale, casate, invadate de rugină şi de buruieni. 3. Alte drăcovenii împrăştiate, fierătănii ruginite care amintesc de autostrăzile neterminate din lipsă de finanţare. Dacă ar fi fost cineva îndeajuns de strângător, în mod sigur ar fi construit un pod. Dar acolo se afla doar fluviul Po, iar nu departe se văd iniţiativele cincantenarului (1911), organizate mult mai bine, dacă nu de alta, măcar pentru că,

în loc să profetizeze viitorul, reevocau un trecut medieval (un burg, un castel).

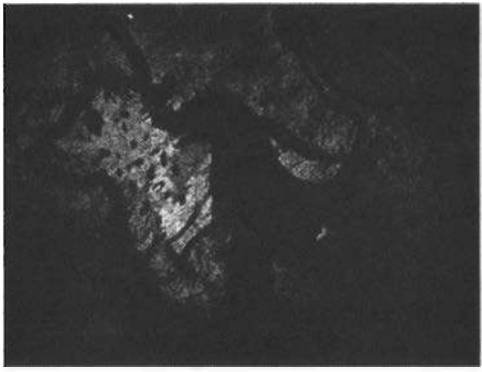
Oricine a citit sistematic benzile desenate cu Mickey Mouse pe la 1961 (eu mă număram printre aceia) ar fi considerat toate acestea, de la trenul pe pernă de aer la pavilioanele ultramoderne, ca un viitor iminent, alcătuit din scutere zburătoare, excursii cu trenul pe pernă de aer, covoare şi ele zburătoare (tot ceea ce a supravieţuit selecţiei darwiniene sunt unele *tapis roulants*, dar în cea mai mare parte în aeroporturi). Şi asemănătoare clădirilor din Mousetown în 2000 sunt şi unele restaurante pe autostradă care supravieţuiesc asemenea unor fantome risipite prin Italia (mai cu seamă unul pe autostrada când vii de la Como la Milano, altul mergând de la Milano spre Genova, la mică distanţă de Serravalle).

Fenomenul nu este doar italian, bineînţeles. Una dintre activităţile cele mai asidue din fosta RDG după reunificare a fost demolarea edificiilor futuriste construite în jurul anilor 1960 pentru celebrarea cuceririlor şi cosmonauţilor. Au mai rămas doar câteva. Mă gândesc mai ales la un zgârie-nori din sticlă în formă de rachetă la Leipzig, care nu trebuie ratat, în timp ce la Berlin au demolat aproape toată Alexanderplatz. Efectul este vag pompeian: clipe de viaţă oprite în loc. Numai că această viaţă nu a existat niciodată, a fost doar profetizată, a fost un fapt virtual care nu a devenit niciodată real. Ironic este apoi că atâtea lucruri reale care au ajuns să se afirme de atunci nu erau incluse nici măcar în proiectele virtuale cele mai îndrăzneţe. La puţini ani după „Italia '61" a fost „Italia '68", cu alte virtualităţi nontehnice, dar morale şi sociale, care nu au prins (grupuri, cupluri deschise), în vreme ce au crescut în mare măsură lucruri neaşteptate, precum numărul de persoane singure. Şi nu s-a gândit nimeni că viitorul va aparţine calculatoarelor şi apoi telefonului mobil, maşinilor de scris din ce în ce mai uşor de transportat. Desigur, nu s-a gândit McLuhan.

Primim un modest contraexemplu din această imagine. În reeditarea din 1999 a traducerii italiene a uneia dintre cele mai cunoscute opere ale lui McLuhan, editorul pusese pe copertă Statuia Libertăţii care ţine într-o mână un calculator şi în cealaltă – în care ţinea torţa – un telefon mobil. Coperta a fost schimbată în ediţia din 2002, nu pentru că telefoanele mobile şi calculatoarele s-ar fi aflat în regres, ci pe baza înţeleptei şi evidentei consideraţii că, în 1964, McLuhan nu avea nici cea mai vagă premoniţie a acestora, ca oricine altcineva.

Viitorul în spatele nostru. Motivul caracterului imprevizibil este evident: *nu se poate prevedea ceea ce deja există.*

Noile maşini de scris îşi primesc posibilitatea de a fi instrumente absolute şi minunate maşinării nu din ceva întru totul diferit, dintr-o surpriză, dintr-un eveniment care zguduie istoria lumii, ci din cea mai veche şi îndepărtată dintre resursele tehnice, posibilitatea de a lăsa urme şi apoi de a înregistra în scris.



Când se străduia să ghicească viitorul, scrierea se afla deja acolo. Se afla în urmele cu ajutorul cărora animalele îşi marchează teritoriul, în picturile rupestre din neolitic, din mormintele egiptene, pe suluri, în cărţi, în biblioteci, în chioşcurile de ziare. Se afla în aceleaşi pagini în care profeţii profetizau, iar autorii de literatură ştiinţifico-fantastică fantazau şi oferea modesta şi imensa posibilitate de a *înregistra*. Dacă ne gândim bine, acesta este numitorul comun al e-mailului, al internetului, al telefonului mobil, dar şi al televiziunii, al radioului, al scrisorilor, al telegramelor care încă se expediază pentru sărbători rituale.

1.2.3. Telefonul mobil

Prevalenţa telefonului mobil. Dacă lucrurile stau astfel, se explică prevalenţa telefonului mobil, care uneşte în acelaşi spaţiu fizic limitat *toate* funcţiile prezentate până aici şi constituie *instrumentul absolut.* Chiar şi pentru că, fiind mobil, se prezintă la rândul său ca un efect de scriere şi de teletransport, este o scrisoare gigantescă, deşi de buzunar, şi care la sfârşit va înmagazina toate datele care ne privesc: va veni probabil ziua în care vom fi înmormântaţi cu cartela noastră sim, spre viitoare memorie. Pentru moment, în Ghana au apărut deja sicrie în formă de telefon mobil, ca acesta pe care îl puteţi vedea mai jos (atenţie: este într-adevăr un sicriu!).

Instrumentul absolut ar trebui să ne dea de gândit. Până acum, filosofii au reflectat îndeajuns asupra inteligenţei artificiale, dar destul de puţin asupra telefonului mobil, cu o prejudecată antitetică faţă de fanaticii internetului. Îl privesc cu dispreţ, ca şi cum ar fi un lucru pe care îl folosesc obsedaţii sau idioţii. Calculatorul pare mult mai nobil. Dar – începem să ne dăm seama – nu este astfel. Dezbaterea asupra inteligenţei artificiale se desfăşura mai mult sau mai puţin în aceşti termeni: calculatoarele sunt imagini ale minţii umane, reprezentată tradiţional ca o tăbliţă de scris. Iar întrebarea fundamentală, în această privinţă, ar fi: efortul pe care îl face calculatorul poate fi numit „gând"? Şi, în mod invers, ceea ce numim „gând" se poate explica făcând apel la analogia calculatorului? Concluzia dezbaterii a fost mai mult sau mai puţin că analogia rezistă doar până la un anumit punct, fie deoarece mintea se dovedeşte a fi extraordinar mai complicată decât calculatorul, fie pentru că, de exemplu, un calculator nu râde şi nu plânge, nu se plictiseşte şi nu se amuză, nici, după cum se spune (după mine, în mod problematic) nu are intenţii.[1] Sfârşitul poveştii. Calculatorul nu gândeşte, iar minunea dispare.

În acest moment însă, cineva trece cu un telefon mobil în mână. Vorbeşte cu nu se ştie cine, trimite mesaje în stânga şi-n dreapta şi eventual (dacă are telefon auricular) pare să vorbească singur. Să-l numim nătărău. Acesta realizează ceva şi mai sofisticat decât simularea gândirii umane, este cineva care – în limitele pe care am încercat să le descriu – se poate conecta oriunde şi poate fi găsit pretutindeni: minunata maşinărie este a sa, este telefonul mobil, nu calculatorul. Mai

[1] Este teza lui Searle 1992, care îmi se pare într-adevăr problematică (după cum vom vedea pe larg la 2.3 şi 2.4), nu atât pentru că neagă intenţionalitatea calculatorului, ci pentru că atribuie o intenţionalitate primară şi fundamentală oamenilor.

exact – şi este ceea ce ne învaţă sistemul – destinul maşinăriei deştepte este mult mai legat de maşinăria proastă decât am fi noi dispuşi să admitem.[1] Raţionamentul este mai mult sau mai puţin următorul.

De aproape douăzeci de ani există, nu doar în laboratoare, dar şi în case, computerul cu puterea sa de calcul şi, mai ales (în ceea ce priveşte viaţa noastră), de înregistrare şi de arhivare. Dar când această maşinărie a devenit ceva mai mult decât un pur instrument pentru a scrie? Când s-a aliat cu telefonul. Prin e-mail, calculatorul s-a transformat în posibilitatea de a ajunge la toţi cu ajutorul unei poşte rapide şi aproape infailibile (să spunem drept, odată cu spamul şi antispamul, situaţia se înrăutăţeşte). Şi, prin intermediul internetului, s-a tradus în accesul la ceea ce mi-am propus – în rest cu minimă originalitate – să reinterpretez ca Biblioteca Babel, care conţine totul şi contrariul a tot.

Dar, dacă acest lucru este, ca să zicem aşa, esenţa calculatorului, atunci avem de-a face cu o variantă a telefonului mobil, mai ales că resursele sale fundamentale merg[2] până la delocalizare; cu atât mai mult cu cât – o profeţie facilă, întrucât s-a îndeplinit în parte – în câţiva ani calculatorul şi telefonul mobil vor coincide în acelaşi obiect fizic. Dar, mai presus de toate acestea, există explozia scrierii, care se manifestă în dubla circumstanţă în care, pe de o parte, putem suna via internet, folosind calculatorul ca telefon[3], şi, pe de altă parte,

---

1 Nu din întâmplare perspectivele de vânzare ale producătorilor de procesoare care au pus mult accentul pe puterea de calcul au fost dezamăgite. Cea mai mare parte a persoanelor nu au nevoie de instrumente cu impresionante capacităţi de calcul şi (băgaţi de seamă) folosesc doar un modest procent din posibilităţile oferite de aceleaşi programe de scriere.

2 În limitele recunoscute la 1.1.

3 „Revin la modă apelurile telefonice via internet", *la Repubblica,* 9 octombrie 2003.

putem telefona folosind reţeaua![1] (în acest caz telefonul este cel care devine calculator).

Omul invizibil. Observaţi că tot ceea ce s-a spus despre e-mail se poate repeta pentru SMS, *Short Message Service*, desigur, dar şi Scrierea, Măria Sa. Cu menţiunea crucială că se mişcă pe o maşină care înainte era destinată vorbirii, având în vedere că, într-adevăr, apărea ca o modificare a mediului oral prin excelenţă, telefonul.

Să privim această imagine. Este un penitent al confreriei Santissimo Cristo de los Alabaderos care la Madrid, în Palatul Regal, în timpul procesiunii din Săptămâna Mare, scrie un SMS. Îi răspunde oare cu aceeaşi monedă lui JHVH? Faptul în sine este neînsemnat, dar sigur şi reprezintă o situaţie greu de imaginat până nu cu mult timp în urmă: faptul de a scrie la telefon, de a scrie din mers (Flaubert decreta: *On ne peut écrire qu'assis!)* şi apoi, dacă dorim, şi de a trimite imagini.

Acum, când au apărut SMS-urile? Din câte ştiu, primul mesaj a fost expediat în 1992, de la un computer spre un telefon mobil (iată alianţa care se conturează).[2] La început, au fost

---

[1] „O societate americană oferă un abonament la preţuri fără concurenţă. Un aparat pentru a telefona pe internet. Vonage furnizează un dispozitiv care permite conectarea telefonului de acasă la reţea. Şi de a da telefon la costuri zero." „Corriere della Sera", 11 iulie 2003. Evident, astăzi, mai 2005, serviciul există şi în Italia.

[2] Şi devine, aşadar, problematic să vedem în SMS o folosire „improprie" a telefonului mobil, după cum sugerează Del Corno şi Mansi 2002. O astfel de folosire este, să spunem, cea a unei şurubelniţe pe post de pumnal (se vorbeşte despre „arme improprii"), în timp ce aici s-a ivit o funcţie întru totul proprie, numai că era ignorată; acum, în schimb, o reclamă afirmă: „Există doar un singur tarif în viitorul tău (...) vorbeşti şi scrii de 10 eurocenţi".

concepute ca instrumente pentru tehnicieni, destinate transmiterii de informații pe traficul telefonic. Așadar, o funcție ascetică și aseptică, în timp ce azi destinația SMS-urilor este cu totul alta: nu le folosesc doar tehnicienii, ci aproape toată lumea; și, mai ales, majoritatea covârșitoare a mesajelor care sunt expediate au un conținut *emotiv*.

Cine știe care era conținutul primului SMS?! Nu îl cunoaștem, spre deosebire de textul primului mesaj morse prin telegraf, în 1844: *What hath God wrought*, „Ceea ce Dumnezeu a rânduit". Poate i-ar fi plăcut și penitentului din Madrid, poate că Dumnezeu și-a rânduit și propriul SMS, dar observați diferența. Mesajul morse, ca și telegrama, este public, citit de un mare număr de persoane; SMS-ul, cel puțin în principiu, este privat și secret, realizează visul omului invizibil: să comunici cu alții fără a fi nici văzut, nici auzit.

Motivul acestui fapt este, de obicei, foarte simplu: instrumentul absolut, telefonul mobil, este la îndemână și încape în palmă, este ușor de transportat și de ascuns, până când cineva te fotografiază, eventual cu un alt telefon mobil, în timp ce scrii în timpul unei procesiuni. Da, sigur, dar telefonul mobil se obiectează, rămâne cu toate acestea o invenție inertă, ca orice alt instrument. Nu neg acest lucru, dar există un sens în care cantitativul se transformă în calitativ.

MMS. Să ne gândim la sutele de persoane care fotografiau ultima apariție publică a lui Ioan Paul al II-lea în piața Sf. Petru. La câteva zile după aceea, pe când trupul suveranului pontif era scos afară din biserică, mulțimea care se înghesuia pe de lături, deși se ridica în vârful picioarelor, nu reușea să vadă mai nimic. Și atunci au fost unii care, întinzând brațul înarmat cu telefonul mobil, încercau să capteze cel puțin imaginea, ca și cum ar fi privit prin periscopul unui submersibil.

Această opţiune de a fotografia constituie o putere în plus încorporată în instrumentul absolut, având în vedere că, până nu cu mult timp în urmă, nimeni, cu excepţia vreunui turist în echipament de turist, nu ar fi purtat după el un aparat de fotografiat toată ziulica.[1] În majoritatea cazurilor, superputerea este destinată şi aici, ca în cazul SMS-urilor, unor funcţii afective[2], chiar dacă, repetând prestaţiile Minox-ului lui James Bond, poate fotografia texte. Într-o formă mai discretă, se schimbă şi raportul cu imaginea, datorită impresionismului instantaneu care se naşte din posibilitatea de a avea întotdeauna cu sine, în buzunar sau la gât, un aparat de fotografiat şi o cameră video. De unde şi un *Mobile Cinema* – de exemplu, este la modă în Coreea[3] –, care nu înseamnă să vezi un film la telefonul mobil, ci să-ţi faci unul.

Camera chinezească. Dar citiţi următoarele: „Acum puteţi «să vorbiţi» cu un medium prin SMS. (...) Fiecare răspuns £ 1,50 (O2/Voda/Orange)". Iată o reclamă interesantă, care evident că se poate primi şi prin telefonul mobil. La preţul modic (este un mod de a spune) de o liră sterlină şi jumătate este posibil să avem acces la paranormal, care procură totuşi întotdeauna o frumoasă satisfacţie. Să ne întoarcem din nou la maşinăria proastă.[4] Care, printre altele, rezolvă dintr-odată, într-un mod oarecum draconic, dar eficient, tocmai vechea dispută din inteligenţa artificială. Calculatoarele gândesc? Maşinile, în general, gândesc? Erau, după cum am făcut

---

1 Până nu cu mult timp în urmă, mergând printr-un oraş (mai ales dacă nu era turistic), rar vedeai pe cineva că face fotografii. Azi, în schimb, toţi fotografiază, pe stradă, în piţerie, oriunde găseşti pe cineva care *imortalizează* (aşadar, spus pe şleau, înregistrează) un moment sau priveşte pe telefonul mobil o fotografie pe care tocmai a primit-o.

2 Döring *ş.a.* 2005

3 Ok 2005

4 Aici prostuţ este utilizatorul, dar aceasta este o altă poveste.

aluzie, întrebări importante, pe care de exemplu Searle avea tendința să le rezolve negativ, prin faimosul experiment mental al camerei chinezești.

Argumentul lui Searle[1] sună astfel: să ne închipuim că închidem într-o cameră o persoană care nu știe nici un cuvânt în chineză. Subiectul dispune de două grupe de foi: pe foile din prima grupă există o serie de caractere chinezești, pe celelalte, instrucțiuni (în engleză) despre modul cum să le folosim. Acesta trebuie să producă – urmând doar instrucțiunile – șiruri de ideograme care valorează ca răspunsuri la alte caractere chinezești trimise din exteriorul camerei și care ar reprezenta apoi întrebările. Chestiunea fundamentală a experimentului este că un chinez care pune întrebările și citește răspunsurile primite ar putea conchide că subiectul știe chineza, când de fapt se limitează să manipuleze simboluri fără să le știe semnificația. Morala: calculatoarele nu gândesc, iar programul inteligenței artificiale „forte" este greșit.

Da, desigur, dar cum gândesc persoanele? Experimentului lui Searle îl vom contrapune pe cel imaginat în 1886 de un romancier francez, Villiers de l'Isle-Adam, care o închipuie pe *Ève future,* un android mecanic fabricat de Thomas Alva Edison în subteranele din Menlo Park, cu un gramofon care îi călăuzește gesturile și cuvintele și care, potrivit lui Viliers, depășește umanitatea în sensul spiritului. Lordul Ewald, vizitatorul stupefiat, îl întreabă pe Edison cum va răspunde la ton, iar Edison spune: „Cel care iubește nu *respune* oare, în fiecare clipă, cele două cuvinte încântător de sacre pe care le-a rostit deja de nenumărate ori? Și ce o întreabă, dacă nu ecoul acelor două cuvinte sau o oarecare tăcere plină de bucurie?".[2] Cum să spunem: de fapt, când vorbim nu ne comportăm prea diferit de subiectul din camera chinezească: desigur, posedăm o

[1] Searle 1980: 343–348

[2] Villiers 1886: 291. Voi dezvolta acest punct la 1.3.4.

competenţă lexicală, dar de aici până la a conchide că intenţiile noastre sunt „originare" este cale lungă.

Despre acest lucru ştiu câte ceva sistemele încorporate în telefoanele mobile, ce prevăd mult prea previzibilele fraze pe care le dorim să le scriem în SMS-urile noastre. Un fapt curios este că acest sistem de scriere este numit „intuitiv": nu că ar fi astfel pentru noi (după cum am spus, mă descurc teribil de prost, prefer să mă lipsesc de acesta şi aşa se întâmplă şi cu alţii), ci în sensul în care presupunem că ar fi EL, aşadar telefonul mobil care operează o *mind reading* sau care ne citeşte gândurile şi ne intuieşte intenţiile.

Serendipity (serendipitate) şi concentrare. Chiar şi în această privinţă, telefonul mobil concentrează totul: intenţii şi intuiţii, scriere şi imagini, afecte, comunicări instrumentale etc. Într-un anumit sens, este un caz de *serendipity,* de noroc chior atunci când, căutând anumite lucruri, dăm peste altele extrem de importante, asemenea lui Columb, care voia să meargă în Indii şi a descoperit America, unde s-a acomodat cât se poate de bine; în acest caz, se căuta un telefon fără fir şi s-a dat peste instrumentul absolut, tocmai pentru că este *Handy*, la îndemână şi adecvat mâinii.

Despre această *serendipity* combinată cu dimensiunea ecologică avem mărturii precedente şi mai modeste. Dacă ne gândim la faptul că, de exemplu, cărţile de credit au origini disparate (American Express era o companie de cecuri de călătorie, Diner's era valabilă în restaurante...) şi s-au unificat într-o mică bucată de plastic de dimensiuni potrivite, care apoi şi-a încorporat bancomatul pentru cererea directă de bani şi în mod succesiv a devenit standardul pentru documente de identificare, permise de conducere, bilete, cartele telefonice etc. (în timp ce, pe de altă parte, cărţile de credit deveneau şi cartele telefonice, documente de identificare şi aşa mai

departe). Telefonul mobil, să spunem aşa, dă un suflet – aşadar un fel de procesor (cartela sim) şi un încărcător – cu funcţii care odinioară aveau nevoie de un suport extern, cu rezultatul producerii unei uriaşe concentrări monopoliste, cu atât mai uriaşă cu cât se concentrează mai mult în spaţiul îngust al unui obiect ce se află în mână.

1.2.4. Teoria tehnicii

Mâna şi umanul. Pentru a defini ceea ce eu numesc „sistem", printr-o mică prozopopee (dar nu există sistem care să nu apeleze la aceasta), reclamele merg foarte bine, aşadar nu sunt, straniu că o spunem, cu nimic înşelătoare. Este o doamnă prinsă ca într-o plasă într-un fir telefonic, nemaivăzut de lung, la al cărui capăt există un mouse; este telefonul mobil care seamănă cu un calculator; este codicele antic aşezat pe un pupitru, dar legat de o tastatură şi, de obicei, de un mouse; este telefonul mobil din care iese pe neaşteptate o carte; şi sunt cărţile influenţate din ce în ce mai mult de grafica pe calculator. Şi iată, în mâinile noastre, la îndemână *(Zuhandenheit),* instrumentul absolut, *Handy,* după cum am văzut.

Să spunem drept, filosofii, de la Anaxagora[1] şi Aristotel[2] până la Hegel,[3] susţin că unealta minunată este mâna,

---

[1] „Omul este cea mai înţeleaptă dintre fiinţe pentru că are mâini" (Diels-Kranz 59 A 102).

[2] „Sufletul este asemenea mâinii, căci mâna este un instrument al instrumentelor, iar intelectul este o specie a speciilor" *De Anima,* 432a 1–3. În *De partibus animalium,* 687a, 10-35, Aristotel obiectează faţă de Anaxagora: „Anaxagora susţine că omul este cel mai inteligent dintre animale prin faptul că are mâini; este raţional să afirmăm însă că a obţinut mâinile pentru că este cel mai inteligent. (...) Celui care este capabil să stăpânească cel mai mare număr de tehnici natura i-a dat, odată cu mâna, instrumentul potrivit să folosească cel mai mare număr de alte instrumente".

[3] Astfel, în *Fenomenologia spiritului,* paragraful despre fizionomie: „[Mâna] este meşteşugarul însufleţit al fericirii lui. Se poate spune despre ea

„instrument al instrumentelor", deoarece, prin apucare, face cu putinţă folosirea foarfecelor şi a instrumentelor de scris, a uşilor, scaunelor, taburetelor şi, evident, a calculatorului, chiar a încuviinţării căsătoriei *(là ci darem la mano / là mi dirai di sì)*[1]. Se ajunge chiar la o exagerare, încarnată, cum se întâmplă adesea, de Heidegger, care s-a făcut responsabil de un pasaj înconjurat de o blândă nebunie ca acesta:

> „Să încercăm să învăţăm a gândi. Poate a gândi este pur şi simplu acelaşi lucru ca şi faptul de a construi un dulap. Este în orice caz un meşteşug *(Hand-Werk)*, o lucrare a mâinii. Mâna este ceva deosebit. Mâna aparţine potrivit reprezentării obişnuite organismului nostru corporal. Dar esenţa mâinii nu se determină niciodată ca un organ de apucare al corpului, nici nu este explicată pe baza unei astfel de determinări. *Chiar şi maimuţa, de exemplu, posedă organe de apucare, dar nu de aceea are mâini.* Mâna se deosebeşte de orice alt organ de apucare, precum labele, ghearele, la nesfârşit sau printr-un caracter abisal esenţial. Doar o fiinţă vorbitoare sau gânditoare poate avea mâini şi săvârşi astfel, prin intermediul manipulării, o lucrare a mâinii. Dar lucrarea mâinii este

că este ceea ce omul *face;* căci în ea, ca organ activ al împlinirii-lui-de-sine, omul este prezent ca ceva ce o însufleţeşte şi, întrucât el este originar propria lui soartă, mâna va exprima deci acest în sine" (Hegel 1807: 282). În concluzie, cu ajutorul mâinii suntem stăpâni pe destinul nostru. Dar mâna, continuă Hegel, ca scriere (şi în analogie cu vocea), este de asemenea expresie a individualităţii, exteriorizare a interiorului. *„Liniile simple ale mâinii* deci, şi tot astfel *timbrul şi volumul vocii* ca determinaţie individuală a *vorbirii*, şi încă iarăşi vorbirea în sensul în care ea capătă prin mână o existenţă mai fermă decât prin grai, *scrierea*, şi anume în particularitatea ei ca *scriere de mână*, toate acestea sunt *expresia* interiorului..." (Hegel 1807: 283). Reluarea literală şi explicită a definirii aristotelice a mâinii ca „instrument universal" se regăseşte apoi în *Enciclopedie* (Hegel 1830: § 411).

[1] *Acolo îmi vei da mâna/acolo îmi vei spune da* – din duetul Don Giovanni – Zerlina al operei *Don Giovanni* de Mozart. (n.tr.)

> mai bogată decât suntem dispuşi să credem de obicei. Mâna nu doar apucă şi ia, nu doar ia şi loveşte. Mâna înmânează şi primeşte, şi nu numai lucrurile, ci şi se înmânează pe ea însăşi şi se primeşte pe ea însăşi în cealaltă mână. Mâna reţine. Mâna susţine. Mâna trasează semne, deoarece probabil omul este un semn."[1]

Omul este un semn; şi, în ceea ce o priveşte, maimuţa nu şi-ar putea cumpăra un telefon mobil, nu fiindcă i-ar lipsi banii sau limbajul, ci pentru că îi lipsesc mâinile sau cel puţin *o* mână. Doar omul este dotat cu *Hand*, aşadar doar un om are dreptul la *Handy*. Cine ştie dacă lui Heidegger i-ar fi plăcut această probă a caracterului filosofic al limbii germane... Şi cine ştie dacă, în mod invers, i-ar fi plăcut să afle că în Thailanda[2] telefonul mobil este numit *mue tue*, adică „prelungire a mâinii", care pare o denumire chiar mai filosofică decât *Handy,* exact ca în Finlanda, unde i se spune *kanny* sau, şi aici, „prelungire a mâinii".[3] Pe de altă parte, rămânând în interiorul temei etnocentrismului şi antropocentrismului, nu ne este clar

---

1 Heidegger 1954: 108–109; cursivele îmi aparţin.

2 Nyíri, ed. 2005a: 259 urm.

3 Cf. Clark 2003: 9. Pentru „Mue Tue", cfr. Ukritwiriya 2005. Nu lipsită de interes este o fenomenologie a diferitelor denumiri ale telefonului mobil în diverse limbi. În Italia, alături de *telefonino* (din câte ştiu, prima denumire), mai există o lecţiune uşor mai doctă sau intrinsecă, *cellulare,* care nu se referă la dimensiunile externe, ci la funcţionarea internă. Este uşor ambiguă, întrucât *cellulare* este şi un vehicul nu prea vesel (maşină a poliţiei – n.tr.) *Cellular* există şi în engleză, *cellular phone.* Dar este o denumire minoritară în raport cu *mobile phone.* Într-o formă seacă şi esenţială, se indică trăsătura fundamentală a aparatului (în italiană se spune şi *mobile,* dar numai când trebuie să se facă diferenţa faţă de *fisso).* Acelaşi caracter esenţial se regăseşte în franceză: *portable*, aşadar „portabil". Morala recunoaşterii lexicografice: odată cu telefonul mobil, *întreg* telefonul se află într-o mână, şi nu doar acea parte a telefonului care se numeşte receptor, dar din punct de vedere tehnic avea denumirea profetică de „microtelefon", cu alte cuvinte de „mic telefon" (*telefonino*, în italiană în original. (n.tr.)

în ce mod Heidegger, în Pădurea Neagră, ar fi putut cunoaşte îndeaproape comportamentul maimuţelor, care să-i îngăduie să susţină că acestea nu posedă mâini. Să ne limităm să urmă rim, în această privinţă, presupoziţia lui Claire Brétecher.

Pe scurt, ceea ce este uman contează, dar numai până la un anumit punct: cea mai mare parte a efortului le revine mâinii şi câtorva auxiliare, interne şi externe, pe care se bazează tehnica. De fapt, în sistemul pe jumătate ludic propus în acest capitol, există şi o brumă de reformă a dialecticii hegeliene, în maniera lui Gentile. Punerea sa în funcţiune nu depinde, după cum credea Hegel, de o mişcare a spiritului, ci de o transformare a tehnicii, ceea ce Heidegger ar fi numit *Gestell,* impunerea sau dispunerea, cu alte cuvinte ceea ce obiectele ne permit să facem, având în vedere că putem folosi o şurubelniţă pentru a deschide o sticlă de bere, dar nu pentru a ne scobi în urechi. Aici, spiritul nu coboară de undeva pentru a se materializa în subiecte care, la rândul lor, produc obiecte. Nu, dimpotrivă, există obiecte care fac legea în privinţa subiectelor, chiar dacă nu în mod necondiţionat (întrucât acele obiecte ce sunt

subiectele posedă, la rândul lor, caracteristici determinate, nefiind spirit pur).

Dacă ne gândim bine, în această privinţă situaţia se schimbă. Nu avem nici o problemă să credem că mai întâi a existat măciuca, apoi pârghia, apoi roata, apoi automobilul etc., în vreme ce obiecţia din *Fenomenologia spiritului* a apărut mereu întrucâtva bizară şi veleitară. De acest lucru ne-am dat imediat seama: Hegel descria în limbajul teologiei şi al istoriei o transformare care are loc în materie şi tehnică. Şi astfel, între secolele al XIX-lea şi al XX-lea, s-au scris mii de pagini despre tehnică, asupra cărora am putea adăsta ani întregi. Ceea ce am încercat să propun cu micul meu sistem este un examen caracteristic, însă care ar ţinti către ilustrarea esenţei tehnicii, iterabilitatea, ce îşi află desăvârşita realizare în scriere.

Tabula (tăbliţa). De fapt, cum se realizează iterabilitatea, care este condiţia acesteia? Am văzut că avântul scrierii nu se putea prevedea, din banalul motiv că, de milenii, era deja acolo, în spatele nostru. Pe lângă aceasta, fapt care pare şi mai important, *scrierea nu era doar în afara noastră, se afla şi în interiorul nostru.* Într-un cuvânt, *Perì mail* a fost deja scris de ceva vreme: este *Perì psychés (Despre suflet)* al lui Aristotel sau, şi mai înainte, *Philebos* şi *Phaidros* de Platon. Sufletul nostru seamănă cu o carte în care un scrib interior adnotează gânduri şi senzaţii, şi aceasta este adevărata carte, astfel încât restul (suporturile de ceară, de papirus, de hârtie sau electronice) nu ar fi decât imitaţia scrierii care se petrece în noi.

Acum, printr-o iluzie tipică, s-a crezut că aceste scrieri externe, inerte sau tehnice ar fi fost doar un surogat sau o copie a *logosului* ce se scrie în sufletul celui care învaţă, în timp ce adevărat este probabil faptul contrar, şi anume că, dacă nu ar fi existat suporturile, sufletul nu ar fi fost niciodată gândit ca o carte; şi nu este exclus că nu am fi avut imaginea dominantă

a sufletului, care ar fi rămas *anemos,* un spirit incert pe care îl conţine corpul sau pe care îl expirăm la moarte, dar despre care nu reuşim să furnizăm o reprezentare „ştiinţifică" (neurobiologia consideră creierul o suprafaţă pe care se poate scrie şi vorbeşte despre *engrame* cerebrale). Dar, din momentul în care i s-a dat un suport oarecare, sufletul a primit un chip, iar interpretarea a reuşit şi s-a sedimentat.[1]

Biblioteca, ziarele, internetul reprezintă expansiunea acestei *tăbliţe* şi este inevitabil ca recentele reflecţii asupra „minţii extinse" – sau asupra faptului că gândirea nu se află doar în cutia craniană, ce şi în corp şi suporturile externe –, departe de a dezminţi ipoteza *tăbliţei,* ajung să o confirme.[2] Prin aceasta, nu doresc să abuzez de mintea extinsă:[3] cea care se extinde nu este mintea noastră – ca dovadă, cine este surprins copiind cu telefonul mobil nu se poate apăra susţinând că îşi scruta forul interior. Într-un alt sens, desigur, mintea extinsă există, dar o numim altfel: „societate" sau, dacă dorim, „spirit obiectiv". Dar nimeni nu s-ar gândi vreodată că un oficiu poştal face parte din mintea sa. Ceea ce doresc să subliniez este mai curând omniprezenţa *tabulei,* în interiorul şi în afara noastră, în calculator şi în telefonul mobil, în biblioteci şi în reţea.

---

1 *Concurs de 10 euro.* Este posibil să găsim o imagine a minţii ca alternativă la *tabula rasa?* De fapt, în cea mai bună dintre ipoteze, se poate aduce la zi: cartela sim a telefonului mobil, de exemplu. Sau casetofonul. Sau eventual fluxul experienţei pure (care există, cu toate acestea, doar dacă există o posibilitate de înregistrare). Sau buretele (iarăşi, un lucru care absoarbe şi înregistrează, ca Bouvard al lui Flaubert: o sugativă). S-ar putea obiecta că mintea este activă: desigur, dar acţionează manipulând materiale precedente şi scrise. S-ar putea obiecta că amintirile sunt selectate şi chiar inventate: desigur, dar de aceea se vorbeşte de o *tabula rasa,* aşadar de o tăbliţă de ceară, nu de o piatră de mormânt. În acest caz, modelul cel mai bun ar fi posibilitatea de înregistrare şi de anulare proprii calculatorului.

2 Clark – Chalmers 1998. Pentru aplicaţia la telefonul mobil, Brook 2005 şi Preston 2005.

3 Cf. în această privinţă Marconi 2005.

Confruntaţi cu globalizarea, s-ar putea crede (de ce să excludem acest lucru?) că se formează două lumi, una în reţea şi alta pe hârtie, cu celebrităţi şi delincvenţi care aparţin primei şi celei de-a doua lumi şi, aşadar, poate şi două sfere, publică şi secretă, poate şi cu două religii diferite (JHVH pe hârtie şi în reţea), astfel încât un lucru ocult pe hârtie să fie celebru în reţea sau invers;[1] cele două oraşe, până la urmă şi încă o dată, prin complicate procese de legitimare, s-ar putea intersecta fără să se atingă niciodată cu adevărat; sau probabil să lase loc unor stranii experienţe datorită cărora, realizând lumile posibile, se poate întâmpla destul de uşor ceea ce înainte era doar o ipoteză leibniziană, anume ceea ce, de exemplu deschizând calculatorul (sau, invers, mergând la chioşcul de ziare sau la bibliotecă), ni se întâmplă când întâlnim sau când intrăm în cealaltă lume, regăsindu-ne în faţa unor uzanţe şi valori cu totul diferite de cele cu care eram obişnuiţi.

Telefonul şi automobilul. Toate acestea nu sunt excluse, după cum vom vedea. Dar, dacă, în fond, nu sunt prea convins că transformările vor fi atât de radicale şi grandioase, aceasta se întâmplă din cauza a ceea ce voi numi argumentul „telefonului şi automobilului", în care, în schimb, omul îşi are locul său, şi chiar mai mult.

Iată argumentul! Datorită telefonului, nu mai era nevoie să vedem persoanele pentru a putea comunica sincronic. Dar nu vedem oamenii doar pentru a comunica, nici comunicarea nu se realizează doar în cuvinte: aşadar, ne urcăm în maşină,

[1] Şi, într-un anume sens, este deja astfel: dacă ne gândim la aşa-numita „blogsferă", ansamblul conectat al *weblog*-urilor (un fel de jurnale on-line), care are propriile reguli, şi al *blogstar*-urilor relative (adevărate celebrităţi on-line care scriu sub pseudonim, fiind adesea sunt persoane cu totul necunoscute majorităţii în viaţa reală, aşadar mai exact, în sistemul jurnale-telejurnale).

în tren sau în tramvai şi mergem la prieteni. Adăugaţi că ideea este nu este doar de a vedea lumea, ci, de exemplu, de a vedea marea sau munţii, de a ne afla într-o climă uscată, de a „respira aer curat" etc. Această circumstanţă, dacă observăm bine, este dovada unor dispute filosofice destul de aulice şi, în bună parte, se află la baza faptului că Immanuel Kant nu a scris doar *Critica raţiunii pure,* ci şi *Critica raţiunii practice* şi *Critica facultăţii de judecare,* aşadar nu s-a limitat să vorbească de facultatea de cunoaştere. Într-adevăr, dacă ar fi fost doar o chestiune de cunoaştere, cel puţin în nenumărate cazuri telefonul ar fi prea de ajuns pentru a trăi. Dar lucrurile nu stau astfel. Avem şi exigenţe estetice, cu alte cuvinte nu ne interesează dacă un lucru este adevărat sau fals, ci, în atâtea cazuri, am vrea să îl vedem şi să-l atingem. Apoi există datoriile morale şi obligaţiile sociale; iar faptul de a înlocui participarea fizică la o căsătorie sau înmormântare cu un telefon reprezintă, în cea mai mare parte dintre cazuri, un expedient.

Aceasta este problema pe care aş dori să o subliniez după prudenta mea apologie a umanului. Teza implicită a elogiului reţelei este că nucleul a ceea ce se întâmplă şi a ceea ce se planifică este comunicarea şi că această comunicare este totul. Să fie oare adevărat? Doar ce-am văzut că nu este de ajuns să comunici. Şi, în ceea ce priveşte scrierea, de ce să nu ne întrebăm dacă esenţa faptului de a scrie, *eidosul* său, nu constă mai degrabă în faptul de a înregistra, în acord cu întrepătrunderea dintre *tabula* şi repetiţie, la care am făcut trimitere mai sus?

Umbrela. Înainte de a trece la această temă pe care o voi dezvolta în următorul capitol, aş dori să rezum, fie şi într-o formă oarecum schematică şi dogmatică, punctele principale de discuţie de până acum.

1. Tehnica – orice tip de tehnică – are nevoie de o mână şi de o *tabula.* Mâna înscrie, *tabula* înregistrează şi, astfel, îngăduie repetiţia, care este esenţa oricărei tehnici.

2. Mâna se poate sluji de proteze, fie acestea măciucă, pumnale, instrumente de scris, tastatura calculatorului, mouse *sau telefoane mobile.*

3. Chiar şi *tabula* are nevoie de proteză: toate suporturile de scriere din lume, pereţi de peşteră, papirusuri, bucăţi de hârtie, memoria calculatorului *sau telefoane mobile.*

Telefonul mobil, singurul dintre toate aceste unelte care au de-a face cu mâna şi cu *tabula,* reuşeşte să garanteze ambele condiţii. Un pix, un mouse şi chiar un stick de memorie, care are forma unui pix, dar funcţia unei memorii suportă doar parţial aceste funcţii: stau fie de partea mâinii, fie de cea a *tabulei.* Telefonul mobil, în schimb, satisface cele două exigenţe: este în acelaşi timp mână şi *tabula,* cel puţin în perspectivă. Avantajul său constă, pe lângă aceasta, în a fi mult mai rezistent decât calculatorul, rezistent aproape ca un corp omenesc, chiar dacă mai sensibil la apă decât o pisică. Apoi, este mult mai mic, bucurându-se aşadar de un avantaj tehnic pe care îl poate aprecia oricine, observând cum, printr-o întâmplare recentă, umbrelele pliante au înlocuit vechile umbrele lungi şi incomode.[1]

După ce am demonstrat că telefonul mobil este cea mai bună maşină de scris de pe piaţă, să ne întrebăm ce înseamnă „a scrie" şi, mai ales, dacă „a scrie" înseamnă în esenţă *a comunica.*

---

[1] În japoneză, *keitai,* o altă denumire a telefonului mobil, înseamnă la origine (doar pentru variaţie) „portabil" şi este un adjectiv care se utilizează pentru diferite obiecte portabile. În mod semnificativ, *keitai kasa* sunt micile umbrele pliante care se pot pune în buzunar sau în poşetă. Cu toate acestea, *keitai* singur este folosit numai pentru a desemna celularul, cu alte cuvinte „portabilul absolut".

1.3. Faptul de a înregistra

Bruce Willis. Acţiunea? La telefonul mobil. „În acest thriller violent, toată lumea (poliţişti, criminali, până şi un copil de şase ani), chiar şi în mişcare, vorbesc continuu la telefonul mobil, cu mâna lipită de ureche".[1] Iată o întreagă teorie a limbajului: cuvântul este surogatul acţiunii, iar când se poate vorbi, şi cu atât mai bine dacă e de la distanţă, de pe un telefon mobil, acţiunea se duce pe apa sâmbetei.

Cuvântul înlocuieşte acţiunea deoarece este comunicare. Acest lucru pare să nu rezoneze cu ceea ce am spus în capitolul precedent, şi anume că telefonul mobil slujeşte scrierii la fel de mult cât vorbirii. Şi rezonează încă şi mai puţin cu ceea ce vom spune acum, şi anume că esenţa scrierii nu este în mod esenţial comunicarea, ci înregistrarea. Cum procedăm?

În această privinţă, este potrivit în primul rând să observăm că dispunem de solide contraexemple. În timpul Summitului G8 de la Geneva din 2001, din motive de securitate, s-a trecut la devierea semnalului telefoanelor mobile, pornind de la consideraţia evidentă că o *acţiune* militară sau de protest[2] nu

---

[1] Lietta Tornabuoni, *La Stampa,* 19 martie 2005, în recenzia filmului *Ostaticul*, SUA 2004.

[2] Aproape toate revoltele imigraţilor din CTA („centre temporare de adăpost") s-au folosit de celulare. Iar printre nemulţumirile avansate de interni se află restricţiile cu privire la folosirea telefonului mobil, care pentru ei devine singura posibilitate de a lua legătura cu lumea exterioară; nu atât cu prietenii sau rudele, ci mai ales cu avocaţii, într-o totală absenţă de asistenţă juridică.

poate fi coordonată de nimic altceva decât de un telefon mobil. Iar probabil faptul că soldaţilor nu li se distribuie câte un telefon mobil pe lângă uniformă şi arme depinde doar de acest lucru: interferenţa este o joacă de copii.

Dar, pe un plan mai general, trebuie să clarificăm câteva probleme, ceea ce este şi scopul acestui capitol, în care îmi propun să dezvolt trei argumente. Înainte de toate, voi arăta în ce sens *eidosul* scrierii este legat mai mult de înregistrare decât de comunicare. În al doilea, voi încerca să explic în ce constă şi ce presupune înregistrarea. În sfârşit, ducând mai departe teoria obiectului, aş dori să demonstrez că înregistrarea are legătură cu adevărul.

1.3.1. Ştiinţele comunicării

Prima temă, aşadar: clarificarea esenţei scrierii nu se reduce la comunicare. Conform acestei teze, faptul de a crede că esenţa scrierii constă în principal în comunicare este ca şi cum am crede că mesele au mai ales rolul de a baricada uşile: se schimbă o funcţie, eventual pitorească şi stridentă, cu esenţa. Putem verifica acest lucru prin confruntarea a două texte.

Sumer, 3500 î.Hr. Să ne închipuim pe cineva care ne spune sau ne scrie: „Cea mai veche scriere cunoscută şi interpretată până acum – cea a sumerienilor, datând din aproximativ 3500 î.Hr. – pare a fi fost inventată din motive funcţionale, pentru a conserva memoria anumitor date: textele cele mai vechi vorbesc de cereale şi ovine. Multă vreme, ceea ce numim literatură a fost transmis din gură în gură; inventarea scrierii a fost urmată de redactări scrise ale poemelor religioase sau de alt gen, ca poemele homerice". În acest citat, care pare să ţină de domeniul evidenţei, se ascunde o prejudecată ce se revelă printr-un straniu lapsus.

„Scrierea a fost inventată din motive funcţionale." Şi din ce alte motive ar fi trebuit să fie inventată? Pentru a pierde timpul? Ceea ce autorul vrea să spună este alt lucru. Acei sumerieni din topor au inventat scrierea, dar nu au înţeles că esenţa sa nu este faptul de a înregistra, ci de a comunica. Sau cel puţin aşa se credea că stau lucrurile. Mai întâi înregistrăm, apoi descoperim că putem comunica şi chiar devenim inteligenţi. Dar este oare adevărat?

Hanovra 2005 d.Hr. Să ne oprim acum asupra unui articol care se referă la ultimul târg de informatică de la Hanovra, cu un titlu demn de Derrida: „Dincolo de voce, revoluţia celularului". Şi să citâm câteva pasaje. „Celularul (...) nu va mai fi doar instrumentul pentru a telefona sau pentru a fi găsiţi oriunde. Va fi altceva, mai mult: va deveni mijlocul pentru a ne conecta de oriunde la televizor şi la internet, pentru a descărca muzică de pe portalele mp3 (...) cu noile linii fără cablu, puteţi folosi celularul pentru a vă conecta la internet cu viteză maximă (...) chiar şi călătorind în interes de serviciu sau în vacanţă, putem căuta on-line tot ceea ce avem nevoie (...). Folosim memoria îmbunătăţită a noilor minicelulare pentru a vedea on-line programele TV preferate (...) Noul telefon mobil înlocuieşte walkmanul pentru iubitorii de muzică (...) Dar concurează şi un gameboy sau o playstation portabilă: conectaţi-vă on-line cu telefonul mobil la orice site, descărcaţi sau jucaţi în direct orice joc video (...) Şi, nu în ultimul rând, celularul devine videotelefonul portabil. Nu mai face doar fotografii, ci şi filmuleţe la 3 milioane de pixeli".

Telefoanele mobile din Hanovra sunt ca sumerienii: scriu mai curând pentru a înregistra decât pentru a comunica. Şi, reciproc, tăbliţele de lut pe care sunt înregistrate conturile din Sumer sunt portabile şi *Handy,* exact ca acele telefoane mobile ceva mai mari care sunt PDA-urile:

Alfa şi omega se ating: faptul de a scrie nu înseamnă *în mod esenţial* comunicare, ci tocmai (iar sumerienii nu s-au înşelat prea tare) înregistrare.[1] Acest lucru se înţelege cu atât mai bine cu ajutorul telefonului mobil, care foloseşte şi pentru tranzacţii (efectuarea de plăţi, de exemplu), pentru a găsi adrese şi a ajunge la destinaţie cu sisteme GPS, pentru a rezerva bilete la cinema sau a privi un film la TV, pentru gestionarea identităţii (nu este ceva SF, veţi vedea) şi chiar pentru opusul perfect al comunicării: izolarea. Întrucât cine ascultă Beethoven în tren la telefonul mobil, sau priveşte un film ori un meci de fotbal, sau citeşte *Război şi pace* în episoade, sau joacă pe videogame nu vrea să comunice, vrea să întrerupă conexiunea („totul în jurul tău") şi să stea liniştit, anulând lumea din jur.[2]

Robinson şi lista de cumpărături. Faptul că scrierea serveşte mai întâi pentru a înregistra decât pentru a comunica, evident, nu este o teză ce se poate aplica numai telefoanelor

[1] Este bine cunoscut şi atestat faptul că funcţia prevalentă a videotelefoanelor mobile este *comemorarea* unor aspecte din viaţa cotidiană, Kato 2005: 215. Cu rezultate neprevăzute şi efecte colaterale: imaginile torturilor din închisorile din Abu Grahib erau făcute cu telefonul mobil şi expediate de militari prietenilor şi rudelor pentru a-i face părtaşi la actele lor de curaj.

[2] Okabe *et alii*, 2005: 66–67

mobile sau sumerienilor: este valabil pentru tot ceea ce ne înconjoară.

Să ni-l închipuim pe Robinson pe insula sa. După cum ştim, la un moment dat începe să cresteze linii pe un lemn pentru a nu pierde noţiunea timpului. Considerând că, până la sosirea lui Vineri, nu are cu cine să vorbească, scrie nu pentru a comunica, ci pentru a înregistra. Eventual ar încerca să comunice dacă, asemenea lui Tom Hanks în *Cast Away*,[1] ar desena un chip pe o minge, l-ar boteza „Wilson" (este marca mingii) şi ar începe să-i vorbească pentru a-i ţine companie. Dar ar încerca numai, nu mai mult decât aceia care vorbesc cu pisicile lor.

Acum să ne închipuim pe cineva care merge să cumpere de la supermarket cu o listă în mână. Lista, în ipoteza noastră, nu i-a dat-o nimeni: este vorba de un celibatar. Şi în acest caz, aşadar, când scria lista, o făcea pentru a înregistra. Să ne închipuim apoi că tipul este urmărit de un detectiv care îşi notează ce a cumpărat acesta: va fi vorba de o altă listă care, încă o dată, nu serveşte comunicării, ci înregistrării.

Să deschidem acum o scrisoare pe care ne-o trimite banca noastră. Ea poate fi formată din două părţi. În una găsim înştiinţări propriu-zise (de exemplu, schimbarea dobânzii şi a costurilor, o subscripţie etc.). Dar în cealaltă, lista mişcărilor noastre, nu sunt înştiinţări (sunt lucruri pe care le-am făcut noi, cel puţin cu privire la datorii), ci simple înregistrări, ca pe vremea sumerienilor şi, încă şi mai bine, în cea a telefoanelor mobile, mai ales că putem face operaţiuni bancare care sunt orice, mai puţin înştiinţări (un lucru este să transferi nişte bani şi altul să comunici că ai făcut acest lucru).

Aceste exemple se pot înmulţi. Cine face un calcul cu creionul pe hârtie, sau la calculator, sau în memorie nu comunică

[1] Regia lui Robert Zemeckis, SUA 2000

mare lucru. Şi la fel pentru cel care urmează regulile unui joc (din acest punct de vedere, un pocher şi un *solitaire* nu diferă între ele). Şi, de asemenea, cel care conferă un titlu sau sancţionează un statut nu comunică, cel puţin în parte, ci produce. Este evident, pot (şi, în anumite cazuri, trebuie) să comunic ceva: să spun rezultatul calculului meu, însă doar dacă mi-a fost cerut de cineva; să spun „şah la rege" sau „trei valeţi", dacă joc. Dar este întotdeauna posibil să distingem, în principiu, înregistrarea de comunicare, chiar şi într-o singură frază: „Eu o declar doctor în filosofie" este *fie* o producţie, un act (conferirea unui titlu care înainte nu exista), *fie* o comunicare, adresată celui interesat şi eventualelor rude cu privire la rezultatul examenului de licenţă.[1]

Observaţi următorul lucru: pentru a realiza un act performativ, nu este de ajuns simpla comunicare, ci este nevoie de act şi apoi de ceea ce vom analiza ca *înregistrare.* Se poate întâmpla ca, la sfârşitul examenului, să-i spun candidatului: „Vă pot da numai suficient, v-aş sfătui să reveniţi". În momentul în care am rostit această frază, nu am dat de fapt suficient, am spus doar că aş putea să-l dau. Aş fi dat suficient numai în cazul în care candidatul ar fi *acceptat;* au aş fi *scris* nota în catalog şi în carnet; iar el, al rândul său, ar fi *semnat* documente care vor deveni valabile doar în cazul în care vor fi *contrasemnate.*[2]

---

[1] Mă voi întoarce pe larg asupra acestei probleme, cf. *infra* 1.4.1. şi 2.4.3. Dar există circumstanţe în care este mai evidentă distincţia dintre cele două niveluri, de exemplu în filmele poliţiste. Un poliţist îi spune persoanei pe care a oprit-o: „Vă declar sub arest" (acesta este un act) şi *apoi* îi spune drepturile (aceasta este o comunicare).

[2] Se va obiecta: când un oficial ordonă ceva unui subaltern, realizează un act performativ, chiar dacă nu este nevoie de înregistrare. Lucrurile nu stau astfel. De fapt, subalternul va înregistra ordinul în mintea sa şi *va semnala acceptarea,* după cum vedem în filmele de război: „Am înţeles", „Da, să trăiţi!", *yessir, oui mon général, Jawohl!*

Logocentrismul. Neglijarea acestor circumstanţe echivalează cu punerea în practică a unei înlăturări dictate de ceea ce Derrida a definit drept „logocentrism". Să verificăm rapid acest lucru, sprijinindu-ne pe exemple canonice, aşadar nu foarte originale.

După cum am amintit în capitolul precedent, Platon[1] este cunoscut, printre altele, pentru condamnarea scrierii, care nu este un leac al memoriei, ci o otravă, întrucât oamenii, asigurându-şi suportul extern, vor înceta să facă uz de cel intern. Interesante în această condamnare sunt cel puţin două aspecte. Primul, şi cel mai manifest, este că scrierea externă este condamnată în numele unei alte scrieri, interne. Merită să cităm pasajul, întrucât manifestă o poziţie cu care ne vom confrunta adesea:[2]

> SOCRATE: Scrierea, dragul meu Phaidros, seamănă într-adevăr cu pictura şi tocmai aici stă toată grozăvia. Aceste figuri cărora le dă naştere pictura se ridică în faţa noastră asemenea unor fiinţe însufleţite. Dar, dacă le încerci cu o întrebare, ele se învăluiesc într-o foarte solemnă tăcere. La fel se petrece şi cu gândurile scrise; ai putea crede că ele vorbesc, însufleţite de spirit. Dar, dacă le pui o întrebare, vrând să te lămureşti asupra vreunei afirmaţii, ele nu îţi răspund decât un singur lucru, mereu acelaşi. Şi, de îndată ce a fost scrisă, odată pentru totdeauna, fiece cuvântare colindă pretutindeni păstrând aceeaşi înfăţişare şi pentru cei ce o pricep, şi pentru cei cărora nu le spune nimic. Ea nu ştie în faţa cui se cuvine să vorbească şi în faţa cui să tacă. Iar dacă a fost dispreţuită sau pe nedrept hulită, ea trebuie, de fiecare dată, să-şi cheme în ajutor părintele; singură, nu e în stare nici să se apere, nici să îşi vină în ajutor. (...) Însă ce zici? Oare nu trebuie să avem acum în vedere cealaltă cuvântare, soră bună cu cea dinainte, şi să

1 Celebru este comentariul lui Derrida 1968a.

2 *Phaidros*, 275 d–276 b

vedem în ce chip se naşte şi cu cât este ea mai bună şi mai puternică decât aceasta prin chiar natura ei? (...) Despre aceea care, însoţită de ştiinţă, este scrisă în sufletul omului care prinde învăţătura; despre aceea care e în stare să se apere singură şi care ştie în faţa cui trebuie să vorbească şi a cui să tacă.

PHAIDROS: Ai în vedere cuvântarea celui care ştie, vie şi însufleţită, faţă de care cuvântarea scrisă ar putea fi pe bună dreptate numită un simplu simulacru?

După cum am văzut, Platon este unul dintre cei mai fervenţi adepţi ai imaginii sufletului ca tăbliţă de scris,[1] aşadar condamnarea scrierii ne apare cel puţin bizară. Şi aici ajungem la al doilea aspect, ceva mai puţin manifest: funcţia de comunicare, fie în scrierea externă, fie în cea internă, apare secundară în raport cu cea de înregistrare. În suflet avem un scrib interior, un *homunculus* care adnotează senzaţiile şi gândurile;[2] şi, de altfel, condamnarea scrierii ca otravă pentru memorie se conturează în acest orizont. Apoi, este adevărat, logosul scris este acuzat şi că nu ar şti să se apere, şi că nu ar fi în stare să atace, deoarece spune întotdeauna şi numai un lucru şi îi lipseşte, ajutorul tatălui sau al celui care formulează discursul; ceea ce pare o dificultate în comunicare, dar – observaţi – în comunicarea unei *înregistrări* care există deja, în suflet sau în scriere.

Aristotel,[3] un alt mare teoretician al *tabula rasa*,[4] pare mai mult înclinat spre partea comunicării, cel puţin în *Perì*

---

1 *Theaitetos*, 194 e

2 *Philebos*, 38 e–39 a

3 Derrida 1967a: 29; 1968b: 91–98.

4 *De anima*, 430 a1. Am expus pe larg figurile *tabulei* la Platon, Aristotel, Locke, Leibniz etc. în Ferraris 1997 (cf. referirile la indicele de noţiuni, p. 630), la care îmi permit să fac trimitere.

hermeneias; dar, am putea spune, *pour cause,* din moment ce este un tratat asupra expresiei. Teoria lui Aristotel este că ideile prezente în suflet se manifestă prin simboluri, cuvinte, simbolizate, la rândul lor, prin intermediul scrierii.[1] Rezultatul este că scrierea apare, să spunem astfel, ca o imitaţie a imitaţiei, o reproducere de rang secund. Cu toate acestea, scrierea este redusă în această stare subalternă la singura condiţie de a împărtăşi presupoziţia conform căreia cel mai important lucru este comunicarea. Dacă, în schimb, am considera înregistrarea, ne-am da seama că ideile întipărite în suflet, adică pe *tabula*, sunt scriere şi că, aşadar, ceea ce este scris nu se întâlneşte doar la finalul procesului, ca o copie a cuvântului cu funcţie de comunicare, ci şi la început, în teoria expresiei, ca înregistrare a ideilor. Dacă în teoria expresiei acesta se află la sfârşit, în teoria înregistrării este situat la origine.

Chiar şi Rousseau,[2] în *Eseu asupra originii limbilor*, manifestă o contradicţie semnificativă. Nu posedă o teorie a *tabulei,* nu vorbeşte de înregistrare, şi aceasta pentru că analiza sa se desfăşoară, întocmai ca în *Perì hermeneias,* la nivelul comunicării, din moment ce rolul incontestabil al limbilor este, înainte de toate, acela de a comunica. Cu toate acestea, şi aici apare o problemă. Pe de o parte, Rousseau admite că gestul precedă cuvântul, ceea ce este totuna cu a recunoaşte că o funcţie scripturală stă la originea aceleiaşi comunicări: gestul, după cum spunea Bacon, este o „hieroglifă trecătoare", nu cere cuvinte şi este adevărat că persoane care vorbesc limbi diferite se pot înţelege prin gesturi sau ideograme. Cu toate acestea, Rousseau recuperează logosul la un alt nivel, care este axiologic. Gestul, care îl apropie pe om de animal, este expresia unei nevoi. Cuvântul, în schimb, este vehiculul unui

---

1 *Perì hermeneias*, 16 a 3

2 Cf. prezentarea şi comentariul lui Derrida 1967a: 235 urm.

sentiment, care aparţine numai omului. Aşadar, de drept dacă nu de fapt, din punctul de vedere al meritului dacă nu al timpului, cuvântul precedă scrierea (iar comunicarea prevalează asupra înregistrării).

Hegel, în *Enciclopedia*,[1] susţine că scrierea alfabetică este cea mai inteligentă în sine şi pentru sine: o afirmaţie logocentrică, aşa cum puţine sunt, presupunând că scrierea este cu atât mai inteligentă cu cât îndeplineşte o funcţie mai servilă în raport cu vorbirea. Este interesant însă modul, antitetic faţă de Rousseau, prin care ajunge la această concluzie. Acesta din urmă susţinea că vorbirea este superioară gestului deoarece prima este nobilă şi umană, iar al doilea, funcţional şi animal. Hegel, în schimb, declară că scrierea alfabetică este superioară celei ideografice (gestului, în sistemul lui Rousseau), unei ideografii care, cu toate acestea, pare să fie atât de dezvoltată din punct de vedere intelectual,[2] *din motive practice* (aşadar, până la urmă, animalice). Ideea lui Hegel, de fapt, este că ideografia poate funcţiona doar într-un sistem imobil precum cel chinez, unde nu se inventează multe lucruri, astfel încât ideogramele rămân mai mult sau mai puţin aceleaşi. Dar, observă Hegel, într-o societate aflată în continuă evoluţie precum cea occidentală, în care se născocesc mereu noi tehnici, idei, obiecte, crearea de ideograme pentru orice este imposibilă: este de ajuns o mână de litere dintr-un alfabet fonetic şi jocurile sunt făcute. Hegel pare, cu toate acestea, să scape din vedere faptul că un element ideografic extrem de important, numerele, are aceeaşi funcţie practică îndeplinită de alfabet, *dar nu depinde de voce.*

---

[1] Hegel 1830, § 459, adnotare. Cfr. comentariul în Derrida 1970: 139–152.

[2] De fapt, aceasta îi atrăsese atenţia lui Leibniz, fascinat de ideea unei logici simbolice şi a unei comunicări a ideilor care să nu treacă printr-un mediu imprecis ca limbajul.

Condiţia minimă care i se poate cere lui Lévi-Strauss, faţă de Hegel, este să fie ceva mai puţin etnocentric. Dacă Hegel, proclamând superioritatea alfabetului asupra ideogramei, afirmă *de facto* dinamicitatea mai mare a Occidentului faţă de Orient[1] (alte vremuri!), ne putem aştepta la o sumedenie de perspective din partea unui etnolog care, prin natura profesiei, este chemat să reducă la tăcere şi să răstoarne prejudecăţile tribului occidental. Cu toate acestea, într-un capitol din *Tropice triste*,[2] ne povesteşte această întâmplare. Etnologul studiază o populaţie amazoniană rămasă în neolitic, populaţia nambikwara. Acesta le înregistrează obiceiurile şi cutumele în carnete, iar acest lucru îi face curioşi pe indigeni, care, la un moment dat, încearcă să se apuce şi ei de scris; doar că, observă etnologul, *deoarece sunt primitivi*, nu înţeleg că esenţa scrierii este comunicarea. Aceştia se mărginesc să traseze linii (este denumirea pe care o dau scrierii), şi doar şeful de trib, ceva mai inteligent decât ceilalţi, pare să aibă o sclipire de înţelegere cu privire la rolul de comunicare al scrierii. Cu alte cuvinte, şeful de trib se desprinde de turmă doar în clipa în care asociază scrierea cu comunicarea; de aici ar trebui să conchidem că de fiecare dată când se realizează o diagramă pentru a prevedea comportamentul unui gaz se regresează în neolitic.

Fiind ultimul, Ignace J. Gelb, autorul unei cărţi intitulate nici mai mult, nici mai puţin decât *Foundations of Grammatology*,[3] ar trebui cel puţin să se arate sensibil la virtuţile scrierii, şi, cu toate acestea, lucrurile nu stau astfel. Cartea lui Gelb,

---

1 În afară de aceasta, Hegel subestimează natura aglutinantă a scrierilor ideografice: nu este nevoie să inventăm un alt caracter, este de ajuns să alăturăm două caractere, astfel încât forma complexă să asume o semnificaţie diferită şi ireductibilă la cele două *inferiora*.

2 Lévi-Strauss 1955: 281–282; cf. Derrida 1967a: 147 urm.

3 Gelb 1952

de fapt, se prezintă ca o doctrină a scrierii ce constă în relatarea unei evoluţii a tipurilor de scriere care de la imagine trece la ideogramă (unde imaginea este şi semn), aşadar la scrierile silabice şi, în sfârşit, la alfabet, care este scrierea cea mai inteligentă, deoarece este tocmai cea mai apropiată de voce.[1] Este vorba, aşadar, de un aparent elogiu al scrierii care, invers, ascunde un viu elogiu al vocii.

Care este morala tuturor acestor poveşti? Mai mult sau mai puţin că, uneori, ne place să negăm evidenţa sau faptul că *eidosul* scrierii este înregistrarea. Ne fixăm atenţia asupra funcţiei celei mai evidente, aşadar asupra comunicării, şi în acest punct scrierea devine o pură funcţie gregară în raport cu vorbirea. A susţine că o persoană poate anula oricând un SMS sau se poate sluji de lista de cumpărături a unui vasal alfabetizat al analfabetului Carol cel Mare pentru a învăţa ceva despre Evul Mediu timpuriu nu răpeşte nimic acestei evidenţe.

În mod paradoxal, în această grupare logocentrică, cel mai mare critic al logocentrismului se dovedeşte a fi McLuhan, potrivit căruia[2] conţinutul scrierii este cuvântul, cuvântul scris este conţinutul tiparului, tiparul este conţinutul telegrafului, dar, dacă ne întrebăm care este conţinutul vorbirii, descoperim că este gândul, *care la rândul său este nonverbal*. Cu alte cuvinte, în acest caz se contestă tocmai presupoziţia hegeliană potrivit căreia „noi gândim prin nume". Desigur, McLuhan o face pentru a da curs elogiului adus imaginii şi *deopotrivă* (dacă ne gândim bine, e ciudat) vorbirii,[3] dar de fapt am putea

---

1 Adevăratul obiectiv al scrierii este crearea de simboluri care să suplinească scrierea (Gelb 1952: 97), aşadar singura scriere care nu-şi ratează semnul, pentru a spune astfel (şi în speţă, chiar este cazul), este cea fonetică (op. cit.: 212; vezi şi descrierea stadiilor evolutive de la pictură la scriere, 191 urm.).

2 McLuhan 1964: 16

3 Pe de altă parte, se pare că pasiunea pentru oralitate a lui McLuhan are o origine afectivă: o mamă foarte pioasă care, pe când era copil, îi citea din Biblie.

supune raţionamentul unei apologii a scrierii şi am putea reciti pasajul din *Perì hermeneias* ce reverberează în *Understanding Media* tocmai în lumina acestei intuiţii.

Cartela sim. Dar de aici derivă o morală şi mai interesantă, care ne sugerează să distingem două sensuri ale scrierii: cel derivat, al scrierii ca suport al vorbirii cu funcţie de comunicare; şi cel esenţial, al scrierii ca înregistrare, pe care ar fi bine s-o numim, ca Derrida, „arhiscriere". Este sistemul de înscriere care ia avânt, de exemplu, în acelaşi timp cu evoluţia telefoanelor mobile şi care nu rezidă în litere şi taste sau în mesaje (care ar fi scriere), ci în acea *tabula* care este cartela sim şi apoi în memoriile din ce în ce mai puternice, din ce în ce mai capabile cu care se dotează telefoanele mobile în evoluţia lor către calculator (şi aici este vorba, desigur, de arhiscriere).

Trebuie să acordăm atenţie acestei distincţii. Având în vedere că faptul de a comunica este un lucru extraordinar (în acest moment precis încerc s-o fac din răsputeri), ajungem la concluzia că este *doar* comunicare. La un moment dat, se proclamă până şi faptul că am intrat în era comunicării (care ar fi oriunde în vigoare, mai puţin între soţi şi între părinţi şi copii), şi astfel se creează catedre de ştiinţe ale comunicării în care se citesc cărţi ce comunică lucruri despre comunicare etc.

În regulă. Cu excepţia faptului că, oarecum ca în experienţa tipului care trece cu un telefon mobil prin faţa filosofului care tocmai reflectează asupra inteligenţei artificiale, cineva poate primi extrasul de cont al băncii la care mă refeream ceva mai înainte. În lipsa acelor înregistrări, banca nu ar putea exista, în vreme ce ar putea trăi destul de bine şi fără înştiinţările pe care mi le trimite şi pe care, de fapt, adesea nici nu le mai citesc. Dacă avem în vedere că prima funcţie a scrierii a fost înregistrarea încasărilor regelui, a debitelor şi a creditelor, ne aflăm în faţa unei alte evidenţe negate de logocentrism.

Iată până la urmă ceea ce dorim să înlăturăm când insistăm asupra comunicării: este o arhiscriere care ne înregistrează percepțiile, gândurile, actele, amintirile și care funcționează chiar dacă nu ținem un jurnal (care, pe de altă parte, este, cel puțin de regulă, secret, nefiind așadar destinat comunicării).

Simplicius. Evident, cineva – să îl numim, cu tot respectul cuvenit, „Simplicius", deoarece expune argumentele de sacrosanct bun-simț pe care aristotelianul din *Dialogo sui massimi sistemi* le opune copernicianului Salviati – ar putea obiecta că faptul de a ține un discurs despre explozia scrierii este o absurditate din cel puțin trei motive.

Primul, că aceia care se numesc „analfabeți ai întoarcerii" se uită la televizor așa cum în Evul Mediu aceia pe care i-am putea numi „analfabeți ai plecării", analfabeții primari, citeau *Biblia pauperum* zugrăvită pe zidurile bisericilor deoarece nu știau să citească Biblia scrisă, Biblia destinată clerului și celor bogați. Cum să negăm, așadar, rolul prioritar al imaginii, de azi și de ieri?

În al doilea rând, Simplicius al nostru ar fi avut tot dreptul să observe, pornind de la experiența proprie și a celorlalți, că oamenii învață mai întâi să vorbească, apoi merg la grădiniță și că abia către șase ani, la școală, învață, cu destulă osteneală, să scrie. Cum se poate pretinde că scrierea precedă vocea? Poate exista o idee mai nesăbuită?

A treia și cea mai insidioasă mișcare a lui Simplicius ar putea fi aceasta: să observe că, odată ce s-a negat evidența, susținând că și televiziunea, și jocul de șah sunt scriere și că și analfabeții scriu, ar mai trebui să explicăm ce vom face cu această fantezie metafizică.

Iată răspunsul pe care aș putea să i-l dau. Pe de o parte, l-aș invita să recitească exemplele prezentate mai înainte, cu Robinson, cu banca și cu examenul: în nici unul dintre acestea,

scrierea nu este în mod esenţial comunicare. Odată eliberaţi de această prejudecată, ne va fi mai uşor să vedem că înregistrarea nu este doar cea care se efectuează pe hârtie sau pe calculator, ci tocmai cea care se realizează pe *tabula* minţii noastre, ce preexistă cu siguranţă însuşirii vorbirii şi a mersului la şcoală, funcţii futile şi vane în absenţa *tabulei.* Iar când scrierea se va deosebi de arhiscriere, ne va fi şi mai uşor să înţelegem ce rol are şi în ce termeni apelul la înscriere reprezintă ceva mai mult decât o metafizică barocă. Pentru a ne exprima în jargon filosofic, *tabula* este în mod propriu un transcendental: aşadar, un lucru care constituie posibilitatea altui lucru.[1] Cu alte cuvinte, dacă Immanuel Kant a susţinut că experienţa noastră asupra lumii este făcută posibilă de două forme pure ale intuiţiei, spaţiul şi timpul, şi de douăsprezece categorii, eu mă limitez să afirm că lumea îşi are propriile legi pe care le respectă, dar că noi nu vom putea cunoaşte aceste legi, nici nu le vom putea structura dacă nu am dispune de o structură de înregistrare, care în cazul obiectelor sociale devine, după cum vom vedea, şi o structură de construcţie. Acum, ce înseamnă, de fapt, a înregistra? Suntem siguri că ştim? Exemplul scrierii furnizează un bun fir călăuzitor.

1.3.2. Ştiinţele înregistrării

Stickul de memorie. Odată contestată identitatea de esenţă dintre a scrie şi a comunica (pe scurt: a scrie nu înseamnă în mod esenţial a comunica, deşi poate însemna acest lucru în mod contingent), trebuie aşadar să arătăm de ce se scrie. Cineva ar putea obiecta, şi pe bună dreptate: când îţi scriu un e-mail

[1] Am prezentat pe larg această ipoteză în Ferraris 1997, ce reprezintă, în ansamblu, tentativa de a stabili o convergenţă între transcendentalul kantian şi teoria aristotelică a minţii ca *tabula.* Trimit la acel text pentru orice fel de aprofundare a fundalului erudit şi curios al acestei apologii a scrierii.

mă interesează în primă instanță și în esență ca tu să-l citești, și nu ca *eu să înregistrez* ceea ce am să-ți spun. Desigur. Dar observă, înainte de toate, că pentru mine este esențial ca tu să citești mesajul și, așadar, să-l *înregistrezi cel puțin tu*. În afară de aceasta, ar putea sosi oricând ziua în care acea scrisoare devine decisivă și tocmai posibilitatea de înregistrare oferită de arhivele de e-mail ar face această eventualitate și mai concretă: gândește-te la scrisoarea furată din povestirea lui Poe care nu mai valora pentru ceea ce Ministrul dorea să-i comunice Reginei, dar ca dovadă a faptului că Ministrul i-a scris Reginei. De altfel, este vorba despre o întâmplare pe care o avem sub ochi în fiecare zi. La început, calculatoarele aveau o memorie redusă, iar când calculatorul se înlocuia, nu se păstra arhiva, așadar nu se înțelesese că performanța decisivă era să se salveze ceea ce fusese scris; toate aceste lucruri au devenit progresiv clare și chiar evidente de-a lungul anilor.

Până-ntr-acolo încât funcția-arhivă a depășit de ceva vreme funcția-comunicare, după cum demonstrează un dispozitiv ce slujește *doar* pentru înregistrare și care circulă de câțiva ani. Este vorba de un interesant obiect tranzacțional, o îmbinare între prezența fizică și salvarea la distanță: cheița (sau pix, sau stick de memorie, după cum se numește). Din punct de vedere ontologic, este un obiect extrem de interesant, întrucât – merită să reflectăm o clipă – are forma unui pix și funcția (perfect antitetică) a unui enorm suport de scris, a unei foi de hârtie sau a unei tăblițe de ceară fără margini.

În prezent, există articole de acest tip produse de Victorinox, firma care fabrică și bricegele elvețiene. Încorporate, tocmai, într-un briceag elvețian (fapt care, dacă vrem, cauzează probleme la aeroport: la control, ți-l confiscă și gata). Unii îl folosesc și ca portchei, având în vedere că este rezistent, expunându-se însă la riscul de a pierde, odată cu cheile casei, și arhiva: din fericire, se poate „salva la distanță". Și nu e greu

să ne gândim că, în viitorul nu prea îndepărtat, funcţia stick-ului de memorie va fi înglobată de telefonul mobil (deja este inclusă în PDA). Dar ce putem face cu el dacă nu serveşte pentru a comunica?

Este evident: serveşte pentru a înregistra. Aşa cum, cel puţin pentru jumătate din utilizatori, în starea actuală, telefonul mobil este deja o arhivă (câte lucruri nu se află din telefonul mobil al altcuiva, dacă suntem numai un pic indiscreţi!). Pare să o sugereze, cu o peremptorietate macabră, acest mormânt în formă de telefon mobil dintr-un cimitir israelian. Pe de o parte, desigur, manifestă o speranţă de comunicare, dorinţa de a menţine viu un contact, având în vedere că telefonul celular este deschis. Pe de altă parte, poartă numele celui defunct; este o înregistrare, exact ca orice altă piatră de mormânt.

Să ne întoarcem la ceea ce am sugerat la finalul capitolului precedent. De unde derivă cea mai mare forţă a celor două *Handy* evoluate, stickul de memorie şi telefonul mobil, faţă de mouse, acest *Handy* primitiv care aparţine mai curând genului bricegelor şi ciocanelor? În chip esenţial din faptul că sunt dotate cu memorie. Şi, din acest motiv, după cum am văzut, telefonul mobil joacă în sistemul nostru rolul Absolutului.

Cineva ar fi probabil îndemnat să vadă în epopeea telefonului mobil confluenţa a două poveşti separate: pe de o

parte, un sistem de înregistrare, pe de alta, un sistem de comunicare ce ar ajunge să se întâlnească în mod accidental. Tot ce se poate, exact ca în cazul cărților de credit care, după cum s-a spus, au origini eterogene. În concluzie, este greu să separăm întru totul comunicarea de înregistrare. (Un animal care își marchează teritoriul comunică sau înregistrează? Probabil face ambele lucruri.) Dar acest fapt nu este o rațiune suficientă pentru a face să dispară înregistrarea față de comunicare. În loc de aceasta, să încercăm să o aducem la lumină, dat fiind că pare o rudă săracă, destinată (metafora este mai pregnantă decât pare la prima vedere) să fie cenușăreasa: ce comportă înregistrarea? Cel puțin trei elemente, cu un grad crescând de interes.

1. Posibilitatea de a acumula, așadar de a *capitaliza.*
2. Posibilitatea de a *salva* (funcție prioritară a calculatoarelor) sau de a conserva, dincolo de caducitate.
3. Posibilitatea de a *idealiza* sau de a declanșa un proces nedefinit de repetiție.

Capitalizarea. Să începem tratarea primei chestiuni cu un citat din economistul peruan Hernando De Soto, care ne va preocupa îndeajuns în a doua parte a acestei cărți: „Capitalul se naște *reprezentând în scris* – într-un titlu, într-o garanție, într-un contract sau în alte documente de acest tip – calitățile cele mai utile din punct de vedere economic și social. În momentul în care vă îndreptați atenția asupra documentului de proprietate al unei case, de exemplu asupra casei în sine, ați făcut în mod automat un pas dinspre lumea materială spre lumea conceptuală în care care trăiesc capitalurile."[1] Și nu este

[1] De Soto 2000: 49; cursivele îmi aparțin. Într-adevăr, telefonul mobil pare să favorizeze tocmai această funcție de capitalizare, cf. Donner 2003.

vorba de nici o exagerare. De Soto subliniază un aspect crucial legat de proprietatea imobiliară şi funciară. Această proprietate, dacă nu este documentată corespunzător (aşadar, în termenii pe care îi sugerez, *înregistrată),* nu poate fi reconvertită uşor şi rapid în capital: bunurile imobiliare şi terenurile nu pot fi tranzacţionate în afara mediilor locale în care persoanele se cunosc şi au încredere între ele şi, neavând un caracter impersonal, nu pot funcţiona ca garanţie pentru un împrumut sau ca o cotă de investiţie. În economiile avansate, dimpotrivă, fiecare aspect legat de bunuri este însoţit de o „scriere", de un document care atestă şi întăreşte proprietatea şi originează un sistem de reprezentări, o dimensiune vizibilă paralelă vieţii ascunse şi mute a lucrurilor. În Statele Unite, tocmai ipotecile pe proprietatea imobiliară sunt cele care oferă baza generatoare de bogăţie. Ţările ex-comuniste şi ceea ce se numea „Lumea a Treia" nu dispun de acest sistem formal de reprezentare a proprietăţii, astfel încât multe dintre ele posedă un sistem economic subcapitalizat. Firmele populaţiilor din Lumea a Treia seamănă aşadar cu acele societăţi care, în ţările dezvoltate, nu sunt capabile să emită titluri pentru a obţine noi investiţii. Şi astfel, fără înregistrări, aşadar în lipsa documentelor scrise, aceste activităţi patrimoniale reprezintă un „capital mort".

Aceasta a fost teoria. Dar capitalizarea se poate dovedi literală şi – este momentul să o spunem – măruntă. Tot din Hanovra aflăm că „telefonul mobil devine portofel. Un cip inserat în aparate funcţionează ca un portmoneu electronic pentru trenuri, parcări şi magazine". Dar cum? Folosind „plăcuţe de siliciu destul de simple (memoria lor conţine doar câteva coduri) integrate şi o mică antenă electromagnetică. Dacă aceste cipuri sunt asociate unui «cititor», acesta din urmă le trimite energia suficientă pentru a se activa, trimiţând ca răspuns date şi informaţii de plată. Rezultatul: un telefon mobil, chiar şi închis, este apropiat de parcometru sau de intrarea de

la metrou, iar biletul este tipărit cu mica sumă extrasă automat din cantitatea de pe cip". În consecință, companiile de telefonie mobilă devin, real sau virtual, instituții de credit, configurându-se „ca administratori nu doar telefonici, dar și de economisire publică".[1]

Cu toate acestea, capitalizarea nu reprezintă doar o funcție economică, fiind valabilă pentru orice. Maimuța care descoperă că, spălați în apa mării, cartofii au un gust mai bun și care transmite descoperirea urmașilor nu face altceva decât să capitalizeze. Tehnicile pentru a construi case sau mobilier, pentru a vâna cârtițe sau a crește pui, pentru educația copiilor sau de preparare a hranei reprezintă, orice s-ar spune, forme de capitalizare (să ne închipuim pe cineva care ar trebui să descopere totul, de la apa caldă la faptul că ouăle sunt comestibile: se poate presupune că nu va ajunge prea departe). Și la baza capitalizării se află mereu o formă de scriere care poate nici să nu se manifeste în formă literară sau literală, dar rămâne cu toate acestea scriere. În fond, este ceea ce susținea Rousseau: înainte de inventarea scrierii, timpul trecea, iar umanitatea rămânea tânără, deoarece trebuia să redescopere totul, de la o generație la alta.[2] Timpul înseamnă bani, se spune cât se poate de adevărat, și pentru că banii înseamnă timp (posibilitatea performanțelor), iar explozia scrierii cu care ne-am confruntat în capitolul precedent nu reprezintă doar o expansiune a

---

[1] Giuseppe Caravita, *Il Sole 24 Ore,* 12 martie 2005. În Austria s-a activat un serviciu de plată prin telefon mobil: se pot cumpăra bilete la operă sau bilete de tren, cf.: http://www.paybox.at/. Și iată un serviciu activat de unele bănci: de fiecare dată când plătești cu cartea de credit, primești pe telefonul mobil un SMS cu valoarea plății, ora și data când a fost efectuată. Serviciul permite ținerea permanentă sub control a operațiunilor cu cartea ta de credit, creând situații ușor neliniștitoare: mergi la restaurant, îți aduc nota la masă, dai cartea de credit și chiar înainte de a semna, primești un SMS care te avertizează că a fost solicitată o plată de X euro de la restaurantul Y.

[2] Ceea ce este paradoxal la un fanatic dușman al științei.

comunicării (acesta ar fi aspectul cel mai aparent), ci mai ales a posibilităţilor de înregistrare şi de acumulare care, după cum am verificat, sunt imanente scrierii.

Faptul de a salva. Imanent mai ales scrierii în sensul cel mai obişnuit al termenului. „Cum salvezi?" Iată o întrebare relativ nouă. Înainte nu era nevoie să salvăm, problema era să nu pierdem ceea ce aveam. În vremuri care par imemoriale se făceau copii la indigo. Apoi a apărut fotocopia. Dar se înţelegea că originalul era unul singur şi cealaltă, mai puţin reuşită, mai puţin clară şi oarecum urât mirositoare, era copia (şi ce larmă când copiile xerox au devenit atât de reuşite încât nu au mai putut fi deosebite de original: argumentul a fost întors pe toate părţile prin chemări la ordine şi eseuri filosofice). Acum însă, lucrurile stau altfel. Foaia pe care o ai în faţă, pe calculator (admiţând că este o foaie: nu este prezentă, de exemplu, când calculatorul este închis) sau pe masă (mai rău decât să mergi pe întuneric: trebuie să rescrii totul într-un fişier, întrucât ţi se pare fragilă) este într-adevăr originalul, dar este şi ceva care trebuie salvat. Imediat. Altminteri, chiar dacă este aici, în faţa ochilor tăi, dispare.

Se instaurează ceea ce am putea numi o ontologie anxioasă. Ceea ce ai în minte trebuie salvat pe hârtie (sau într-un fişier), iar acesta este vechiul sistem, vechi ca şi inventarea scrierii. Dar, în acest punct, fişierul sau hârtia nu mai este de ajuns, nu mai este de ajuns nici calculatorul. Este nevoie de backup pe calculator şi apoi pe dischetă, pe zip, pe stick-ul de memorie şi, în sfârşit, pe un site extrem de îndepărtat despre care nu avem nici cea mai vagă idee unde se află – iată adevăratul *unde eşti?* al vremii noastre –, dar, cu toate acestea, ni se pare al naibii de sigur. Desigur, din ce în ce mai puţin scrierea este pe hârtie (după cum era până acum câţiva ani), ci pe un alt suport, mai volatil şi, în acelaşi timp, mai rezistent. Astfel,

faptul de a salva în reţea va semăna din ce în ce mai mult cu faptul de a se salva în reţea, de a încredinţa propria memorie (ceea ce ne amintim şi ceea ce alţii îşi amintesc despre noi) unui *medium* tainic ce nu se teme în mod direct de incendii şi inundaţii, dar care este ameninţat de furtuni magnetice, black out, nonsensuri distrugătoare în calendarul calculatorului (ca atunci când din 1999 s-a trecut în 2000)[1] şi mai ales – dar acesta e deja cazul hârtiei – de sine însuşi, de propriul caracter prolific, dar şi – acest lucru nu se întâmplă în cazul hârtiei – de propria sa evoluţie continuă (citim cărţi din secolul al XVI-lea şi chiar manuscrisele de la Marea Moartă, dar nu şi programele de acum cincisprezece ani).

Acum, la baza acestei proliferări de proteze, fantasme şi site-uri stă principiul capitalizării imanent înregistrării. Această necesitate de a înregistra nu poate fi considerată accidentală. Azi te întreabă, şi vorbesc ca nişte filosofi: ai un site? Este primul lucru care trebuie ştiut, este primul lucru care trebuie făcut. Mai mult, construit. Acolo, deasupra, vei aşeza tot ceea ce ai scris, astfel cine va dori să te citeze, navigând pe Google, nu va trebui decât să aleagă. Primul lucru este site-ul, spuneam ceva mai devreme. Pentru alţii, este ultimul. Timothy Leary, deja cu câţiva ani în urmă, încercase să-şi asigure nemurirea pe internet construind un site cu imaginile şi textele sale, cu înregistrările sale. Nu se poate spune că a reuşit, deoarece poate sunt singurul – sau unul dintre puţinii – care îşi aminteşte această întâmplare şi tastând poate adresa site-ului ar apărea „pagină inexistentă" sau chiar (în mod sinistru sau ironic) *expired.*

De obicei, acest fapt de a salva este în mod evident şi presupoziţia capitalizării, a aceleia atestate de sumerieni, dar

[1] După cum se ştie, apocalipsa care a ameninţat sfârşitul mileniului trecut nu a sosit: calculatoarele au continuat să funcţioneze în ciuda lipsei de prevedere a primilor programatori care nu se aşteptau la un Reich milenar.

şi a celei pe care o avem în minte, pe tăbliţa memoriei noastre, care nu din întâmplare este uneori comparată cu un scrin[1] (iată poate singura imagine alternativă în raport cu tăbliţa de scris, dar alternativă până la un punct, dacă înscrierea este condiţia de posibilitate a capitalizării). Din acest punct de vedere, protezele moderne sunt pur şi simplu (şi nu e puţin lucru) mai flexibile decât cele vechi, apar mai capabile şi permit o scriere şi o ştergere mai simple. O sobră perifrază din alte vremuri pentru calculator era „editor de text", care însemna mai mult sau mai puţin faptul că într-un fişier se putea scrie şi modifica uşor ceea ce fusese scris. Definiţia este cât se poate de potrivită şi surprinde cu exactitate esenţa scrierii. În ce constă ea, de fapt? În două funcţii: în posibilitatea de *a trasa* şi în cea de *a şterge*. Cele două funcţii pe care Freud le atribuia minţii în *Schiţa unei psihologii ştiinţifice*[2] şi pe care, mulţi ani mai târziu,[3] le ilustra prin modelul carnetului magic, o tăbliţă de răşină cu o foaie de celofan deasupra, pe care se putea scrie uşor cu o baghetă (literele apăreau când celofanul intra în contact cu tăbliţa) şi de pe care se putea şterge la fel de uşor (dezlipind celofanul de suport). Aceste două funcţii ale minţii nu coincideau pe hârtie, întrucât în acel caz se putea trasa, dar nu şi şterge fără a lăsa urme. În vreme ce, în cazul calculatorului şi al telefonului mobil, lucrurile stau în felul următor: în sfârşit, scrierea pe hârtie devine docilă ca scrierea pe *tabula rasa* a memoriei noastre; vi-l amintiţi pe Hamlet care îi jură lui Claudius? *And thy commandment all alone shall live / Within the book and volume of my brain / Unmix'd with baser*

---

1 Proust îşi compară memoria cu un scrin care nu se închide cum trebuie şi care începe să-şi piardă din comori, motivându-şi astfel scrierea romanelor din *În căutarea...*

2 Freud 1859: 204–207, unde se vorbeşte de neuroni φ, impermeabili, şi de neuroni ψ, permeabili.

3 Freud 1924: 64–65

matter.[1] Dacă jura, o făcea pentru că, uneori, memoria se poate şterge.

Faptul de a idealiza. Acum, acest proces ne istoriseşte şi posibilitatea de idealizare. Salvarea textelor la distanţă, faptul de a le feri de orice accident sau incident şi de a le putea recupera oricând este nevoie de ele, numai să fim dotaţi de un instrument adecvat. Dacă nu este nemurirea (şi fără îndoială nu este, din nefericire), ne apropiem de aceasta: este ceea ce, filosofic, se numeşte „idealizare". Calculatorul se poate strica, arhiva şi casa pot lua foc, cu toate acestea, acolo, „la distanţă", se află totul, sustras faptului care, cu pompă, este numit „caducitate". Este o mare consolare. Dacă ar fi putut „salva la distanţă" Biblioteca din Alexandria, nu am fi pierdut toate acele manuscrise. Şi un eveniment trist, precum cel întâmplat scriitorului englez Aldous Huxley, căruia i-a ars arhiva („acum sunt un om fără memorie", a spus atunci), nu s-ar fi petrecut, cel puţin în aceşti termeni dureroşi.

Adevărata chestiune teoretică aici o reprezintă conexiunea strânsă dintre idealitate şi repetiţie, sugerată de Derrida.[2] Raţionamentul sună astfel: ce este o idee? O entitate independentă, în principiu, de cel care o gândeşte şi care va rămâne astfel chiar şi după ce acela care a gândit-o a încetat să o gândească, de acea dată sau pentru totdeauna. Acum, ca o condiţie de acest fel să se poată realiza nu este de ajuns aserţiunea că ideea este „spirituală", tocmai pentru că astfel ar putea deveni exclusiv dependentă de actele psihice ale individului.

În loc să se concentreze pe caracterul spiritual al ideii, Derrida ne-a invitat să considerăm situaţia în care o idee,

---

[1] Shakespeare, *Hamlet*, I, V, 98; „Şi doar porunca ta va mai trăi/în cartea sufletului meu, îţi jur,/Cu lucruri mai de rând neamestecată".

[2] Derrida 1967b: 86

pentru a fi astfel, trebuie să apară ca *iterabilă* în mod nedefinit; şi că posibilitatea de a repeta începe în momentul în care se instituie un cod, a cărui formă arhetipică este oferită tocmai de semnul scris, de urma care se poate repeta şi (chiar dacă nu în mod necesar) în absenţa scriitorului. În acest mod, ceva scris, fie lista de cumpărături sau bonul de la spălătorie, reprezintă cel mai bine condiţia idealităţii deoarece, spre deosebire de procesele psihologice, poate accede la o existenţă separată de autorul său.

Cum? Derrida explică acest lucru în comentariul la *Originea geometriei* de Husserl.[1] Thales a descoperit teoreme. Să admitem că Thales ar fi uitat imediat de descoperirea sa. Chiar şi în acest caz, totul ar fi căzut în uitare, în aşteptarea unui alt descoperitor, care ar fi putut să nici nu se nască vreodată. Aşadar, ca ideea să se poată salva trebuia ca protagonistul (o individualitate determinată) să o fixeze în sine însuşi, să o formuleze lingvistic, transmiţând-o altora şi, în ultimul rând, să o scrie. Să observăm cele trei etape ale procesului: (1) protogeometrul cunoaşte un oarecare adevăr geometric; (2) acest adevăr trebuie înscris pentru a putea fi amintit şi repetat; (3) ideea se salvează aşadar – în calitate de cunoaştere umană – odată cu înscrierea acesteia.

Acum – şi acesta este un aspect pe care l-am enunţat înainte[2], dar pe care, după cum vedea,[3] Derrida nu l-a luat îndeajuns în calcul – ideea ca entitate ontologică ar fi subzistat şi fără o înscriere corespunzătoare. Lucrurile stau altfel pentru obiectele sociale, unde o promisiune pe care nu a înregistrat-o nimeni pur şi simplu nu există. Dar, după tot acest discurs despre „înscrieri", mai există o altă problemă care trebuie clarificată: *adevărul nu poate face abstracţie de obiecte.* Este o

---

1 Derrida 1962: 131
2 *Supra*, 1.1.4
3 *Infra*, 2.2.4

chestiune care a generat destule echivocuri şi pe care aş dori s-o clarific înainte de a trece la etapa următoare, problema construcţiei obiectelor sociale prin intermediul înregistrării. În acest scop, aş dori să examinez un conflict între două teorii ale adevărului: cea a unui inteligent precursor al postmodernului, William James (1842–1910), şi cea predominantă în mediul în care s-a format teoria obiectului a lui Alexius Meinong.

1.3.3. Teoria adevărului

Indiana James. Lui William James, Bertrand Russell i-a imputat inventarea unui „adevăr transatlantic", ce transforma întrebarea „papii sunt oare infailibili" în „ce avantaje avem dacă îi considerăm infailibili?"[1]. A făcut acest lucru cu o anume maliţiozitate deoarece – după cum remarca perfid[2] – un pragmatist, Le Roy, suferise o condamnare penală pentru un articol despre Dumnezeu. Iar James răspunde: „Nimic din ce afirmăm nu este într-atât de necugetat. Bunele consecinţe sunt pur şi simplu un semn sigur, o marcă sau un criteriu pe baza cărora de obicei este stabilită prezenţa adevărului".[3]

Vorbesc ei despre acelaşi lucru? Nu, şi voi încerca să o demonstrez, perorând şi eu un pic despre Dumnezeu, dar şi despre un obscur obiect al dorinţei lui James, „logodnica automată". Înainte de toate, voi examina caracteristicile adevărului transatlantic sau ale teoriei pragmatiste a adevărului.

1 Russell 1908: 119
2 Russell 1908: 116
3 James 1909: 273

În al doilea rând, îl voi confrunta cu o perspectivă ontologică – adevărul pe care propun să-l numim „paşnic" – nu numai deoarece reflectă simţul comun sau este de la sine înţeles, dar şi pentru că reia un exemplu al lui Donald Davidson:[1] dacă limbajul organizează experienţa, atunci organizează şi Oceanul Pacific? În al treilea rând, voi testa cele două teorii ale adevărului pe logodnica automată. În sfârşit, dezvăluind enigma, voi argumenta faptul că teoria adevărului a lui James – a unui William James care uneori pare un Indiana Jones; un Indiana James, am putea spune – este, de fapt, o teorie a cercetării ştiinţifice (care poate spera, cel puţin *într-o mică măsură,* să se ridice deasupra ontologiei), în timp ce teoria lui Russell este realmente una a adevărului care, ca atare, nu poate face *niciodată* abstracţie de ontologie.

Adevărul transatlantic. Pentru a ilustra adevărul transatlantic, să luăm un pasaj din James readus la lumină de Putnam în 1999.[2] Acesta este extras dintr-o notă a unei conferinţe din 1908, „The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstanders", ce avea să formeze apoi capitolul al VIII-lea din *The Meaning of Truth.*[3]

Aşadar, James le răspunde celor care i-au adus obiecţii: pragmatismul nu este o reeditare a pozitivismului, nu pune accentul doar pe acţiune, nici, de exemplu (este paragraful în care apare nota), nu se dovedeşte incapabil de a recunoaşte adevăruri care se sustrag câmpului experienţei noastre, fie acestea durerea de cap a unui prieten sau Dumnezeu. Cu atât mai mult cu cât Dumnezeu îi este necesar pragmatistului deoarece are rolul de a da un sens universului, care nu ne-ar satisface ca o pură acumulare de materie. În acelaşi mod, continuă James,

1 Davidson 1973: 274
2 Putnam 1999: 119
3 James 1909: 180–216

nu ne vom mulţumi cu nici un chip să avem o logodnică automată, ci vom dori una adevărată. Dar să citim nota.[1]

„Iată o bună ocazie pentru a preveni o obiecţie pe care unii ar putea s-o aducă celei de-a treia Conferinţe din *Pragmatismul*, unde la pp. 96–100 am afirmat că «Dumnezeu» şi «Materia» pot fi considerate sinonime, atât timp cât din ambii termeni se pot deduce aceleaşi consecinţe viitoare. Pasajul era extras din comunicarea mea ţinută la California Philosophical Union, retipărită în *Journal of Philosophy,* vol. I, p. 673. Imediat după ce am susţinut discursul, mi-am dat seama de un punct slab, dar am lăsat pasajul neschimbat, deoarece punctul slab nu îi afecta valoarea ilustrativă. Punctul slab devine evident când, într-un caz analog unui univers fără Dumnezeu, m-am gândit la ceea cea am numit o «logodnică automată» *(automatic sweetheart),* înţelegând prin aceasta un corp lipsit de suflet care să nu se deosebească în nici un fel de o tânără însufleţită şi înzestrată cu spirit *(spiritually animated),* care râde, vorbeşte, se înroşeşte, ne poartă de grijă şi care îndeplineşte toate îndatoririle feminine cu tact şi blândeţe, de parcă ar fi însufleţită. Ar putea cineva să o considere echivalentul perfect? Bineînţeles că nu şi de ce? Deoarece, aşa cum suntem croiţi, egoismul nostru tânjeşte înainte de toate după simpatie şi recunoaştere, după iubire şi admiraţie. Comportamentul exterior este considerat mai ales o expresie, o manifestare a conştiinţei care îl însoţeşte. Din punct de vedere pragmatic, aşadar, credinţa în logodnica automată nu ar putea *funcţiona* şi de fapt nimeni nu o consideră o ipoteză serioasă. Universul fără Dumnezeu ar fi exact la fel. Chiar dacă materia ar putea face totul fără Dumnezeu, această idee nu este satisfăcătoare întrucât principala cerinţă

[1] James 1909: 189–190

a omului modern faţă de Dumnezeu este cea a unei fiinţe care să îl recunoască şi să îl judece în mod simpatetic. Materia ne frustrează de această aspiraţie a eului nostru, astfel încât Dumnezeu rămâne pentru cea mai mare parte dintre oameni ipoteza mai adevărată, şi rămâne astfel din anumite motive pragmatice."

Exact la fel credea şi preşedintele Schreber – mă refer la Daniel Paul Schreber, preşedintele Curţii de Apel din Dresda şi ilustru pacient al lui Freud şi Jung –, convins că Dumnezeu se preocupă de fiecare clipă a vieţii sale şi care tocmai în acei ani publică *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*[1] *(Memoriile unui bolnav de nervi),* în care îşi ilustrează strania intimitate personală cu Dumnezeu, iar, în ultima pagină a cărţii, celebrează ordinea lumii. În concluzie, *în privinţa lui Dumnezeu,* nu există nici o diferenţă între Schreber din 1903 şi James din 1909, între *Memoriile unui bolnav de nervi* şi *Sensul adevărului.*

Nebunie contra nebunie, nu ar fi mai bine să credem în logodnica automată? Nu este mai tonică şi mai simpatică decât ideea unui Dumnezeu care organizează teleologic universul? Cineva ar putea observa natura profundă a „păcătuirii" pe care James nu pare să o recunoască: una e să accepţi ordonarea teleologică a lumii şi să susţii că ceasornicul mai trebuie să aibă şi un ceasornicar (cu rezerva totuşi că nu scrie nicăieri ca acel ceasornicar să mai existe, să ţină la noi şi să nu fie o linie de asamblare din China). Alta este să ai o maşinărie cu pretenţia de a fi o persoană care, iarăşi, ţine la noi. În primul caz, avem ceasornicul, pe de o parte, şi ceasornicarul, dacă există, pe de alta. În al doilea, avem ceasornicul care pretinde a fi şi binevoitorul ceasornicar. Ca adevăr, este întrucâtva prea

[1] Schreber 1903

transatlantic şi, de fapt, James se opreşte: îl admit pe Dumnezeu, dar nu logodnica automată. Cu toate acestea, *de dragul teoriei sale,* dacă a admis primul lucru, trebuie să-l admită şi pe al doilea.

Pe bună dreptate, teoria adevărului a lui James ar trebui, dacă este riguros aplicată, să ne permită să credem în sentimentele de afecţiune ale logodnicei mecanice: „(...) *ideile adevărate sunt acelea pe care le putem asimila, pe care le putem valida, pe care le putem corobora cu adeziunea noastră şi pe care le putem verifica. Sunt false ideile pentru care nu putem face toate acestea*"[1]. Logodnica ne coroborează, nu putem verifica dacă este mecanică mai mult decât o putem face pentru orice fiinţă de pe lume (nu am putea fi cu toţii automate?) şi mai ales decât putem verifica dacă Dumnezeu există. Aşadar, totul este în ordine. Şi atunci de ce James respinge ipoteza?

Este posibil ca James să considere, cu înţelepciune, că lucrurile pe care le întâlnim în lume sunt făcute în mod necesar pentru a ne corobora. Presupune acest lucru, ca regulă de bun-simţ, dar nu o spune, iar acest lucru este un „punct slab", mai mult, un păcat. Dificultatea începe deja când James, în 1907, explică etimologia „pragmatismului": „Termenul derivă din grecescul *pragma*, care înseamnă acţiune, din care derivă cuvintele noastre «practică» şi «practic»."[2] Tot ce se poate, dar acesta este doar unul dintre înţelesuri. Altele sunt „stare de lucruri", „fapt real": un real care poate fi bun sau rău, având în vedere că, printre înţelesurile cuvântului *pragma,* există atât „afacere bună, utilă, profit", cât şi „neplăcere, necaz, preocupare, dificultate". Că există necazuri este în sine un necaz, dar fapt este că acestea există, deşi nu ar trebui să fie, dacă definiţia

1 James 1907: 113, cursivele lui James
2 James 1907: 31

adevărului dată de James ar fi valabilă şi pe care James refuză cu încăpăţânare să o aplice logodnicei automate.

De o parte, aşadar, se află teoria, adevărul transatlantic. De cealaltă, bunul-simţ şi onestitatea care le contestă. Şi nu pot să nu le conteste deoarece, fie şi cu modificări, James admite noţiunea tradiţională a adevărului ca o corespondenţă între propoziţie şi lucru. Singura obiecţie care impresionează se referă, pe bună dreptate, la faptul că este vorba de o teorie oarecum vagă şi oarecum banală, având în vedere că nu se înţelege cu exactitate în ce poate consta această corespondenţă. Dar s-a căzut de acord că, în principiu, lucrurile stau astfel. Iar acest fapt intră în conflict direct cu celălalt aspect al teoriei adevărului la James, adevărul cara coroborează.[1]

Coprezenţa unei teorii a adevărului ca *adaequatio* şi a adevărului ca fericire pune o serioasă problemă, tocmai pentru că lumea nu ne surâde întotdeauna. Având în vedere această circumstanţă, hermeneuticii, care sunt nişte filosofi ceva mai puţin oneşti decât James, au trecut direct la o teorie a adevărului ca deschidere, ca proiect. Într-adevăr, îmi convine să cred că lumea are un sens, că un text are sens, că umanitatea se îndreaptă spre mai bine şi că nu voi muri peste douăzeci de secunde, deoarece, altminteri, operaţiunile mele asupra adevărului ar fi extrem de limitate, de exemplu nu m-aş apuca să studiez fizica sau pe sumerieni, să scriu o constituţie, să concep un program-cadru pentru reforma sanitară în Puglia. Aici, într-adevăr, legătura adevăr-fericire pare mai strânsă, după

---

[1] În concluzie, James (1907: 120) încearcă să reformuleze teoria adevărului ca *adaequatio* într-o manieră mai apăsat barocă: „Faptul de a fi «de acord», în sensul cel mai larg al cuvântului, cu o realitate *nu poate însemna decât a fi condus direct spre ea, chiar în apropierea acesteia sau de a fi pus în contact efectiv şi activ cu ea, astfel încât să operăm mai bine fie asupra ei înseşi, fie asupra unui intermediar, dacă ar fi vreun dezacord*". Ceea ce, să admitem, nu prea reuşeşte să ne convingă.

cum înţeleg toţi cei care au avut vise de mărire.[1] Soluţia este bună, numai că, iarăşi, intră în conflict cu simţul comun.

De exemplu, nu trece testul cu detectorul de minciuni. De fapt, adevărul care este revelat de detectorul de minciuni este adevărul ca proiect sau adevărul ca *adaequatio?* Când, în filmele poliţiste, vedem subiecţii supuşi la test, cei care nu au trecut prin antrenamentul KGB-ului reacţionează sub forma corespondenţei propoziţiei cu lucrul. Tanda, neantrenat de KGB, la întrebarea: „L-ai văzut vreodată pe domnul Brown?", va răspunde: „Nu". Dacă într-adevăr nu l-a văzut, detectorul nu înregistrează oscilaţii. Dacă în schimb l-a văzut şi minte, atunci detectorul începe să traseze linii lungi şi neregulate. Manda, antrenat de KGB, răspunde: „Nu", şi probabil l-a văzut, dar, tocmai pentru că este antrenat, detectorul nu semnalează emoţii. Tanda urmează teoria adevărului ca *adaequatio*, Manda, pe cea a adevărului ca proiect, *dar Manda minte, nu formulează un adevăr de ordin superior.*

Adevărul ca *adaequatio*[2] este greu de ocolit, James o ştie prea bine, şi nu s-a gândit niciodată să devină romancier ca

---

[1] Vedem acest lucru la Quine (1951), un autor pe care îl despart ani-lumină de Heidegger, dar este influenţat de tradiţia pragmatistă. Adevărul nu este *adaequatio intellectus et rei*, ci o inserare a ceea ce este dat care, ca atare, este o entitate pasageră, într-un context, în schema fizicii văzută drept cea mai bună dintre schemele conceptuale. Nu suntem foarte departe de Gadamer (1960), care face aproape acelaşi lucru, numai că în locul fizicii aşază tradiţia şi în locul schemelor conceptuale, limbajul.

[2] Cele mai importante formulări ale teoriei adevărului ca *adaequatio* din secolul al XX-lea sunt cele ale lui Russell, Wittgenstein şi Moore, unde *adaequatio* este înţeleasă ca o corespondenţă cu faptele. Mai recent, unii filosofi precum Kevin Mulligan, Barry Smith şi Peter Simons, pe de o parte, şi David Armstrong, pe de alta, au apărat, dacă nu o teorie a adevărului-corespondenţă, cel puţin intuiţia corespondenţei, potrivit căreia există entităţi care adeveresc lucrurile adevărate: aceste entităţi sunt *Truth Makers* (factori ai adevărului, acei *Wahrmacher* ai lui Meinong). Cf. Mulligan, Simons, Smith (1984) şi Armstrong (1997). Pentru un cadru general al dezbaterii în curs şi pentru o poziţie moderat sceptică asupra existenţei factorilor adevărului, cf.

fratele său, Henry, care în *O coardă prea întinsă* ne istoriseşte o poveste în care adevărul se desface în puncte de vedere. Aici, Henry aderase la o teorie a adevărului şi mai radicală decât cea a hermeneuticilor sau teoria postmodernă a adevărului ca neadevăr. Considerând că adevărul este violent, iar neadevărul este bun, postmodernii nu se expun obiecţiilor sub incidenţa cărora au căzut James – care păstra *adaequatio* – şi hermeneuticii care, mai devreme sau mai târziu, vor trebui să se întoarcă de la adevărul-program, pentru a-şi regla conturile cu adevărul-conformitate. Dimpotrivă, pentru postmoderni nu mai este nimic de verificat, nici măcar programul. În această privinţă, pot da frâu liber fericirii: epoca teoriei cunoaşterii a luat sfârşit, iar obiectivitatea trebuie înlocuită cu solidaritatea.[1]

Sunt oare aporiile lui James rezolvate de teza postmodernă a adevărului ca neadevăr? Evident că nu. Postmodernii au ajuns doar la un rezultat sceptic, faimoasa fortăreaţă în care este foarte uşor să intri şi din care este foarte greu să ieşi. Iar respingerile sunt întru totul evidente. În primul rând, cel care spune că omul este măsura tuturor lucrurilor[2] nu poate explica de ce ar trebui să fie. Şi de ce nu porcul?[3] În al doilea rând, dacă va spune cineva că nu există adevăr, atunci fie are dreptate, şi aşadar adevărul există (al său), fie se înşală, şi

Caputo (2004). Şi o curiozitate pentru cititorul erudit: *Factorul adevărului*, literal, este titlul unui comentariu al lui Derrida (1975) la seminarul lui Lacan despre *Scrisoarea furată* a lui Poe, unde Derrida porneşte tocmai de la teza conform căreia adevărul este corespondenţă (înţeleasă şi în sens poştal, aşa cum *facteur* în franceză înseamnă „poştaş") dintre propoziţie şi lucru. Pur şi simplu, Derrida se limitează să observe că nu întotdeauna corespondenţa ajunge la destinaţie, ceea ce nu constituie nici pentru noi, nici pentru Derrida o obiecţie la premisa că *adaequatio* reprezintă un ingredient indispensabil pentru a vorbi de „adevăr".

1 Rorty 1982: 149–166

2 Teza neadevărului, preluată şi de Schiller şi abordată de James.

3 *Theaitetos*, 161 c

aşadar adevărul există (al celorlalţi). În al treilea rând, şi într-o formă mai adecvată acestui gen de controversă: un adevăr nu se poate impune în mod serios decât în numele unui alt adevăr, al unui adevăr adevărat, şi nu în numele unei jumătăţi de adevăr sau al unui neadevăr. Iar un adevăr adevărat este un adevăr obiectiv, adică are de-a face cu obiectele.[1]

Adevărul paşnic. Acum, care este adevărul adevărat? Adevărul transatlantic sau cel paşnic? Cel paşnic, care îi creează atâtea probleme lui James ca filosof onest, deoarece rămâne fidel adevărului ca *adaequatio* şi, aşadar, nu se poate bucura de beneficiile secundare ale adevărului ca jumătate de adevăr, nici de beneficiile extraordinare, dar vane ale adevărului ca neadevăr. Iar dacă ţine la *adaequatio,* atunci James nu poate decât să accepte acel pol indispensabil al veridicului care este lumea obiectelor: propoziţia „zăpada este albă" este adevărată dacă şi numai dacă este zăpadă, iar aceasta este albă.

James nu se încumetă să nege acest lucru, în timp ce hermeneuticii ar spune că poate, într-o bună zi, zăpada ar putea

---

[1] Cf. Nagel 1997: 60: „Scopul validităţii universale [a raţiunii] este compatibil cu disponibilitatea de a ţine mereu seama de alternativele şi de argumentele contrarii: *dar trebuie ţinut seama de ele ca alternative şi argumente candidate la validitatea obiectivă*". Şi mai sus: „Descoperim raţiunea obiectivă când surprindem limitele la care este supusă tentativa noastră de a stabili dacă valorile, credinţele noastre etc. sunt obiective, relative din punct de vedere cultural sau parţiale în chip esenţial. Prezenţa *certă* a anumitor forme de gândire în evaluarea unor astfel de ipoteze arată în ce măsură acestea sunt dotate cu un conţinut obiectiv. Iar dacă ne închipuim posibilitatea de a ajunge să le considerăm subiective, acest lucru înseamnă cu necesitate că ne închipuim să le transformăm în punctul focal al altor gânduri a căror validitate este într-adevăr universală. (...) Apelul la raţiune este autorizat în mod implicit de însăşi punerea sa în discuţie (...) orice consideraţie împotriva validităţii obiective a unui tip de raţionament constituie inevitabil o tentativă de a aduce motive împotriva acestuia, care trebuie să fie afirmate în termeni raţionali" (p. 28).

deveni neagră; iar postmodernii, că de pe acum este neagră, albă şi de oricare altă culoare şi poate că nici nu există. Un mare bine pentru conştiinţa şi onestitatea lui James, dar un mare rău pentru teoria sa asupra adevărului, întrucât imposibilitatea obiectelor pune în mare dificultate susţinerea faptului că „bunele consecinţe sunt pur şi simplu un semn sigur, o marcă sau un criteriu pe baza căruia de obicei este stabilită prezenţa adevărului".

Aceasta este o chestiune de substanţă. Ideea că ultimul cuvânt îi revine adevărului, nu neadevărului, şi că o teză precum „adevărul nu există" poate fi serios susţinută doar pe baza presupoziţiei că adevărul există este strâns legată de evidenţele experienţei sensibile şi ale obiectelor. Geneza sa, mai mult, se află tocmai în experienţa sensibilă: mă pot îndoi de o iluzie optică sau tactilă exact în măsura în care posed o certitudine sensibilă. Şi pot crede că există un adevăr doar în măsura în care presupun că există subiecte ce întâlnesc obiecte cu existenţă separată şi care confirmă sau dezmint teoriile sau aşteptările. În concluzie, *ultimul cuvânt îi revine obiectului, iar nu subiectului*, întrucât cea chemată să verifice, apoi să falsifice, apoi să verifice din nou, în faţa ciocnirii cu obiectul, este experienţa.

O spune Husserl, şi cu greu s-ar putea găsi cuvinte mai potrivite: „Ceea ce nu este adevărat, nonexistentul se elimină deja în pasivitate".[1] Şi cum aceasta? Pur şi simplu, zăpada esta albă doar dacă zăpada este albă. Iar dacă nu este, nu este nimic de *făcut*, nici pentru cel mai stahanovist dintre pragmatişti. Dacă pe urmă o vedeam roz, dar acum îmi dau seama că este albă, vor fi iar două lucruri care să mă avertizeze, zăpada şi

[1] Husserl 1918–1926: 145. Pentru o dezvoltare a acestor argumente, trimit la De Palma 2004, ale cărui consideraţii au fost decisive pentru evoluţia raţionamentului meu.

ochii mei. Iarăşi Husserl: „Acum *văd* că este vorba despre o «iluzie», care este şi acesta un mod al evidenţei".[1]

Acest lucru este tocmai ceea ce James nu ar fi putut îndura, deoarece, la sfârşit, trimite la o noţiune pasivă şi contemplativă a ceea ce este adevărat. Iată chestiunea asupra căreia aş dori să vă atrag atenţia. Pragmatiştilor, hermeneuticilor, postmodernilor le lipseşte o teorie a obiectului. O teorie antică, metafizică. Şi probabil leneşă, pasivă, astfel încât, după cum am văzut în § 1.2.3, a fost elaborată – în perioada lui James – nu în întreprinzătoarea Americă, ci în inerta Kakanie, ţinutul moravului Husserl şi al polonezului Tarski, cel cu zăpada albă. O teorie, după cum ştim, gândită şi scrisă la Graz în 1904, de Alexius von Meinong. Acesta întinsese coarda, denunţând prejudecata în raport cu realul şi acceptând şi obiectele inexistente (devenind astfel o altă victimă a săgeţilor lui Russell, marele nemulţumit al celor două lumi), dar fapt este că o teorie coerentă a obiectului este singurul mod de a sustrage obiectul teoriilor care îl desfac şi îl transformă în altceva. Aşa cum, după cum spunea Kazimierz Twardowski, născut la Viena şi mort în Polonia, o distincţie clară între actul de a gândi un lucru şi obiectul care este gândit este singurul mod de a nu pierde lumea. Ne vom întoarce la Twardowski,[2] dar între timp să ne focalizăm asupra unei alte probleme.

Aceasta: dispune oare James de o teorie a obiectului? Nu, clar şi cu necesitate nu, cel puţin pentru teoria sa explicită a adevărului. În „Does consciousness exist?", o conferinţă ţinută la Roma în 1905, James susţinea că dualismul dintre subiect şi obiect este fals şi că „gândurile concrete sunt alcătuite din aceeaşi substanţă ca şi lucrurile"[3], ceea ce echivalează cu a spune că obiectele sunt absorbite în gânduri sau, cel puţin,

1 Husserl 1929: 194
2 *Infra*, 1.4.3
3 James 1904: 224

dau seama de acestea. Teorie robustă, dar neliniştitoare, deoarece nu pot să cred că un bărbat cult precum James, scriind că „gândurile concrete sunt alcătuite din aceeaşi substanţă ca şi lucrurile", putea să nu aibă în minte *Furtuna* lui Shakespeare: „(...) Plămadă suntem precum cea din care / Făcute-s visele; şi scurta viaţă / Înconjurată ni-e de somn". Formularea este aproape literal aceeaşi. James afirmă: *But thoughts in the concrete are made of the same stuff as things are.*[1] Tot astfel Prospero: *We are such stuff / As dreams are made on and our little life / Is rounded with a sleep.*[2]

Prospero sau ne-Prospero, această anulare a obiectului i-a displăcut unui distins austriac, Franz Brentano, maestrul lui Husserl, Meinong şi Twardowski. Să examinăm o altă notă,[3] de această dată din *Untersuchungen zur Sinnespsychologie (Investigaţii asupra psihologiei simţurilor)*. Brentano reia diferenţa dintre activitatea simţurilor (subiectul) şi cel spre care se îndreaptă (obiectul), între faptul de a simţi şi ceea ce este simţit, între ura mea pentru un duşman şi duşman. Nu trebuie să îi confundăm, cu toate acestea, se plânge Brentano, în aceste vremuri, se întâmplă. Să citim nota:

> „Printre alţii, William James a presupus tocmai acest lucru şi a încercat să-l justifice printr-o lungă comunicare la Congresul Internaţional de Psihologie de la Roma în 1905. Întrucât, atunci când arunc o privire într-o sală, împreună cu sala îmi apare şi propriul meu act de a vedea; şi întrucât, în afară de aceasta, între imaginile fantastice ale obiectelor sensibile şi imaginile sensibile care au o cauză obiectivă există doar o diferenţă de grad; şi întrucât, în sfârşit, să spunem că toate corpurile sunt frumoase, în timp ce diferenţa

1 James 1904: 19 (citez din ediţia engleză din *Radical Empiricism*).
2 Shakespeare, *The Tempest*, IV, vv. 156–157
3 Brentano 1907: 96–97

dintre frumos şi urât depinde de o diferenţă între mişcări ale sufletului – şi atunci fenomenul psihic şi fenomenul fizic nu mai trebuie să fie considerate ca două clase distincte de fenomene. Mie mi se pare greu de înţeles cum autorului i-a putut scăpa faptul că aceste argumente sunt slabe. Faptul de a apărea împreună nu înseamnă a apărea ca acelaşi lucru, aşa cum faptul de a se da în acelaşi timp nu înseamnă a fi acelaşi lucru. Astfel, Descartes a putut recomanda, fără a cădea în vreo contradicţie, negarea întâi de toate a faptului că sala pe care o văd există şi abia mai apoi negarea faptului că eu văd sala. Dar (...) dacă o fantezie s-ar distinge de o percepţie doar prin intensitate, imediat ce diferenţa ar apărea mai mică, oare ce ar împiedica, prin ceea ce tocmai s-a spus, ca deplina identitate dintre închipuire şi faptul de a vedea să nu însemne altceva decât identitatea acestora cu un singur fenomen psihic? În al treilea argument, se vorbeşte despre frumuseţe... Acum însă, este stranie logica potrivit căreia din faptul că «plăcerea cauzată de frumos» este ceva psihic se doreşte să se conchidă că trebuie să fie ceva psihic şi ceea ce de a cărui apariţie depinde o asemenea plăcere. Dacă ar fi adevărat, atunci şi orice neplăcere ar fi identică cu ceea ce provoacă neplăcere cuiva şi ar trebui să ne ferim de a ne căi pentru o eroare săvârşită, întrucât prin căinţă s-ar repeta greşeala."

Obiectul nu se poate anula în subiect, ceea ce este simţit în faptul de a simţi, ceea ce este gândit în faptul de a gândi. Este cerinţa fundamentală în lupta împotriva psihologismului: gândurile sunt obiecte, dacă nu ar fi gânduri separate de cel care le gândeşte, nu ne-am mai putea înţelege unii cu alţii, iar logica ar deveni o provincie a psihologiei.[1] Iar dacă nu ar fi

[1] „Prin gândire nu producem gândurile, ci le cuprindem. De fapt, ceea ce am numit gând se află în cea mai strânsă conexiune cu adevărul. Ceea ce recunosc ca fiind adevărat îl judec ca fiind adevărat întru totul independent

obiecte fizice separate de subiecte, obiecte care nu întotdeauna ne secundează şi ne fac fericiţi, atunci nu ar mai avea sens să vorbim de adevăr.

Iată o altă chestiune de substanţă. Absorbind obiectul în subiect – aşa cum Gentile absorbea evenimentele istorice în istoria care le povesteşte şi le înţelege, şi *Divina comedie* în comentariul său[1] –, teoria lui James evocă scena despre care am vorbit în § 1.2.2, în care Indiana Jones, în *Căutătorii arcei pierdute*, rezolvă conflictul cu matahala înarmată cu iatagan amintindu-şi că are un pistol. Da, dar dacă în toc ar fi găsit un pistol cu apă, nu i-ar mai fi mers atât de bine: pistolul rezolvă situaţia tocmai pentru că este un pistol *adevărat,* aşadar prin caracteristici imanente acelui obiect determinat, şi nu subiectului care are nevoie şi care face uz de acesta. Invers (reluând cazuistica din § 1.2.2), dacă în *Păsările* de Hitchcock eroii ar fi avut obloane, nu s-ar mai fi întâmplat nici o nenorocire. Cu alte cuvinte, lucrul constrânge, nu este numai o resursă, poate fi şi o limită sau un obstacol, fără a înceta din acest motiv să fie adevărat.

Acest lucru este deja valabil în cercetarea ştiinţifică: lucrurile sunt la dispoziţia interpretului doar în limite foarte înguste, altminteri între a şti şi a crede că ştii nu ar mai fi nici o diferenţă. Şi putem fi siguri că, dacă cercetările empirice ar fi infirmat teoria relativităţii, Einstein nu ar fi fost mulţumit, teoria ar fi fost falsă sau infirmările ar fi rămas adevărate.

Pe bună dreptate, în experienţă lucrurile nu sunt la dispoziţia interpretului. Pot apuca o clanţă pentru a deschide uşa, dar numai dacă este destul de solidă, dacă nu este vopsită etc.;

---

de recunoaşterea pe care o aplic adevărului său, şi de asemenea, independent de faptul că gândesc. Faptul de a fi gândit nu formează o parte din faptul de a fi adevărat al unui gând" (Frege 1918–1919: 73).

[1] *Teoria generale dello spirito come atto puro (Teoria generală a spiritului ca act pur)* datează din 1916, iar analogiile sunt evidente.

pot folosi un stilou Mont Blanc pe post de filtru pentru a observa o eclipsă de soare, dar operațiunea nu mi-ar reuși cu un Sheaffer de argint: posibilitatea mea de manevră nu este nelimitată, întrucât condițiile materiale ale obiectului trebuie să-i garanteze funcționarea. Acum, proprietățile care mă pot determina să recurg la performanțe de ordin superior se sprijină pe resurse de ordin inferior care aparțin *exclusiv* obiectului și care sunt valabile pentru ființe ce nu au nici cea mai vagă idee despre ce poate fi o clanță, un stilou sau o eclipsă, ca un vierme care se târăște pe Mont Blanc, folosindu-l ca suport locomotor. Nu este adevărat că orice obiect poate deveni bun pentru un agent care dorește să-l utilizeze drept instrument, având în vedere că hârletul poate servi ca bâtă, dar invers nu se poate.

În afară de aceasta, printr-o răsturnare a comportamentului firesc, pragmatistul presupune că ne dedicăm cea mai mare parte a timpului apucării de obiecte, persoane sau teorii ori unor activități intenționale sau deliberate, iar restul ar trebui să echivaleze aproape cu o masă indistinctă, irelevantă, aproape inexistentă. De fapt însă, în cea mai mare parte a timpului, noi nu ne întindem spre obiecte, ci *evităm* muște, tramvaie, indivizi supărători, și nici nu este de ajuns, pentru a face acest lucru, să le considerăm aparențe lipsite de existență ori *sense data* adunate la un loc de vreun demon care ne vrea răul.

Logodnica automată. Acum să ne întoarcem la testul promis, cel al logodnicei automate. Așadar, în urmă cu o sută de ani, la Roma, scandalizându-l pe Brentano, James afirmase că „uneori, adjectivul plutește ca și cum nu ar ști unde să se fixeze. Trebuie să vorbim de viziuni seducătoare sau de viziuni ale lucrurilor seducătoare?“.[1] Acum, având în vedere că (1) „gândurile concrete sunt alcătuite din aceeași materie din care

[1] James 1904: 222–223

sunt alcătuite lucrurile",[1] şi că (2) „ideile adevărate sunt acelea pe care le putem asimila, pe care le putem valida, pe care le putem corobora cu adeziunea noastră şi pe care le putem verifica", din ce motiv logodnica automată nu ne poate face fericiţi? În afară de aceasta, nu ne convine oare să credem că este adevărată? Nu ne-ar face mai fericiţi decât un Dumnezeu ca ordonator al universului? Nu am fi adevăraţi masochişti dacă nu am crede? Suntem într-adevăr imposibil de mulţumit? Nu, nu putem accepta automatul, din cel puţin trei motive.

Primul, noi am fi cei nemulţumiţi. Este argumentul lui James: eul nostru nu ar fi satisfăcut, nu ne-am simţi recompensaţi. Ceea ce este sacrosanct, dar de ce, în pofida lui James, gândurile şi lucrurile *nu* sunt alcătuite din aceeaşi materie. Până-ntr-acolo încât şi stările noastre interioare, în foarte multe cazuri, se determină pornind de la faptul că, la baza lor, se află sau nu se află obiecte, nu indistincţia dintre „viziuni seducătoare" şi „viziuni ale lucrurilor seducătoare". De exemplu, suntem fericiţi pentru ceva sau din cauza cuiva, tot astfel după cum suntem nefericiţi; altminteri, se vorbeşte de „euforie" şi de „depresie", care nu sunt tocmai sentimente. Antidepresivele avertizează asupra faptului că pot eventual provoca euforie, dar nu spun niciodată că ar putea provoca fericirea.[2] Acum, este evident că, în calitate de experiment mental, logodnica automată nu ne satisface, tocmai pentru că *nici un experiment mental nu ne poate satisface,* din acelaşi motiv pentru care fericirea este diferită de euforie. Cu toate acestea, dacă teoria lui James asupra indistincţiei dintre subiect şi obiect ar fi adevărată, ar trebui să ne satisfacă.

În al doilea rând, logodnica automată nu ar fi mulţumită. Întrucât, *dacă* automatul în chestiune ar fi adevărat, *dacă* de

---

1 James 1904: 224

2 Ferraris 2004c şi 2004d

la experimentul mental s-ar trece la construcţia unui automat existent în lumea exterioară, *atunci* mai devreme sau mai târziu ar putea să ne spună, având toată dreptatea din lume: *don't call me baby*. De fapt, am avea de-a face cu visul lui Leibniz, cu un *automate spirituel ou formel, mais libre,*[1] aşadar cu o persoană. Şi nu am avea nici un motiv să fim nemulţumiţi, la limită am putea începe să ne întrebăm dacă nu suntem şi noi nişte automate, în acord cu ceea ce am spus referitor la camera chinezească a lui Searle.

În al treilea rând, automatul, cu toate acestea, nu există, este un obiect care *nu este,* fie că ne place sau nu: cel al lui James este un experiment mental, iar *Eva viitoare* a lui Villiers, un *feuilleton.* În timp ce Dumnezeu nu este o ipoteză verificabilă în lume, logodnica automată, în anumite limite, este: o caut şi nu o găsesc, dacă nu în mintea mea, în cursul unui experiment de gândire sau într-un roman francez. Şi, ajunşi la momentul verificării, ne dăm seama că automatul nu îl convinge pe newyorkezul James; nu mai mult decât, pentru a rămâne la literatura americană, l-ar fi putut convinge pe un bostonian get-beget precum Edgar Allan Poe, care, în *Von Kempelen and his Discovery* (1849), a demascat înşelătoria turcului jucător de şah inventat în 1770 de un nobil ungur. Era vorba de un automat care îi bătuse pe Franklin şi pe Napoleon şi pe care Poe îl văzuse în 1835 la Richmond, dar care în realitate ascundea în interior un jucător adevărat de şah. Cu alte cuvinte, confruntate cu proba faptelor, automatele se dovedesc false, în timp ce nu ar putea niciodată exista o probă a faptelor de acelaşi tip pentru Dumnezeu. Secretul, până la urmă, se află în subiect, pe care nici Indiana James nu reuşeşte să-l evite, tocmai pentru că nu respinge, chibzuit

[1] Leibniz 1695, § 15; „Automat spiritual sau formal, totuşi liber" (în franceză, în original).

în general, dar în mod dezastruos pentru teoria sa, doctrina adevărului ca *adaequatio.*

Iată problema: de *adaequatio* nu se poate scăpa. Astfel încât fraza „ideile adevărate sunt acelea pe care le putem asimila, pe care le putem valida, pe care le putem corobora cu adeziunea noastră şi pe care le putem verifica" are o problemă: un lucru constituie „asimilarea", „coroborarea" şi „validarea", care sunt funcţii active ale subiectului, şi altul este „verificarea", funcţie pentru care subiectul este, într-o bună măsură, la discreţia obiectului.

Soarele şi luna. În concluzie, James, filosof aventuros, dar onest, nu a respins niciodată ideea conform căreia adevărul are nevoie de obiecte şi de *adaequatio.* Ceea ce, cu toate acestea, distonează cu cealaltă idee, că adevărul trebuie să determine şi să ne facă fericiţi. Să ne întoarcem la confruntarea cu Russell de la care pornisem şi să încercăm să rezolvăm enigma. În acest punct, este clar că, atunci când vorbesc despre „adevăr", Russell şi James nu vorbesc despre acelaşi lucru.

Russell se referă la adevăr, iar James la scopul bun al unei cercetări ştiinţifice. Russell vorbeşte de ontologie, de ceea ce există, iar James de epistemologie, de ceea ce ştim şi de ceea ce trebuie să facem pentru a şti acest lucru. Iar cele două niveluri, în ciuda faptului că James nu îşi dă seama de aceasta, nu coincid deloc, deşi până la urmă se întâlnesc. Este un fapt că ipoteza identificării unor terapii împotriva cancerului este bună; dar, când ne îmbolnăvim de cancer, acest lucru se întâmplă cu adevărat; şi este adevărat că îl avem chiar dacă nu potenţează starea noastră de bună dispoziţie, altminteri am semăna cu bietul nebun din *Colonia penitenciară,* care exultă când grapa îi gravează pe piele propria condamnare.

Pragmatiştii nu au distins între „criteriu" şi „semnificat", între modul de a face o cercetare şi obiectele la care aceasta

se referă, observă Russell.[1] Dacă ar fi făcut-o, ar fi avut mult mai puține obiecții. Concepția lor, adaugă acesta, este în bună măsură o generalizare a metodei științelor inductive,[2] a faptului de a propune ipoteze de lucru avantajoase. Dar, acestea fiind spuse, în cazul în care cineva ar lua ca ipoteză faptul că, la British Museum, catalogul nu conține erori, de aici nu rezultă că am putea face abstracție de cărți, pentru a ne limita la catalog.[3] Ceea ce este un alt mod pentru a spune că adevărul nu poate face abstracție de obiecte.

James nu este singur în această eroare din moment ce, deși îi critică pe neokantieni (sunt ținta conferinței de la Roma), moștenește de la Kant tocmai confuzia dintre ontologie și epistemologie.[4] Mai precis, moștenește un întreg pachet neokantian. Înainte de toate, revoluția copericiană, ideea că nu trebuie să ne întrebăm cum sunt lucrurile în sine, ci cum trebuie alcătuite pentru a fi cunoscute de noi (pentru James, de bună seamă, este vorba de a ne întreba cum trebuie alcătuite pentru a ne face fericiți). În al doilea rând și în consecință, colapsul dintre ontologie și epistemologie: faptul de a întâlni un lucru este la fel cu faptul de a-l cunoaște. Observați că doar în această perspectivă ideea că fericirea este un semn de adevăr poate apărea ca verosimilă (pot fi mulțumit de faptul că am descoperit un virus, nu pentru că l-am luat). Adevărul poate fi semnalat de fericire doar cu condiția de a fi determinat colapsul a ceea ce este adevărat și real, înglobând realitatea în adevăr întocmai cum obiectul fusese mai înainte înglobat în subiect.

---

1 Russell 1908: 120
2 Russell 1908: 126
3 Russell 1908: 121
4 Ferraris 2001: 89 urm. și Ferraris 2004b: 65–72

Hilary Putnam, în prezentarea sa, până la urmă simpatetică, a teoriei pragmatiste a adevărului,[1] semnalează fatalul *cul de sac* în care se găseşte James, care, la un moment dat, dându-şi seama de dificultatea spre care se îndreaptă (mai ales cu privire la caracterul irevocabil al trecutului), susţine tocmai că trebuie să distingem între *realităţi* ce nu pot fi schimbate, aşadar amendate, şi *adevăruri* care se pot schimba. Să fie oare adevărat? Un judecător poate afirma, pe baza probelor pe care le are la îndemână, că numita Franzoni este o ucigaşă. În instanţa de apel s-ar putea susţine că nu este o ucigaşă. Dar cele care se confruntă nu sunt două adevăruri de acelaşi tip, ci un adevăr procesual şi un alt adevăr procesual pe care sistemul judiciar îl consideră mai adevărat, deoarece altminteri nu se înţelege din ce motiv ar trebui revăzută prima sentinţă.[2] Iar cea care discerne între adevăruri, între ambele adevăruri, este tocmai realitatea, aşadar o sferă de obiecte.

În mod verosimil, James avea în minte o altă situaţie, un exemplu mai mult sau mai puţin de acesttip: realitatea Soarelui nu se schimbă, numai că Ptolemeu a putut spune că Soarele se mişcă în jurul Pământului, iar Copernic, că Pământul se mişcă în jurul Soarelui. Aşadar, realitatea este imuabilă, iar adevărul se schimbă. Aşa este, numai că se schimbă exact în sensul că teoria lui Ptolemeu s-a dovedit o eroare, iar cea a lui Copernic, un adevăr. Este foarte greu ca două adevăruri să poată domni în acelaşi timp, astfel încât se citează întotdeauna şi exclusiv complementaritatea dintre teoria ondulatorie şi corpusculară, pentru a spune că ar putea coexista. Şi, în orice caz, teoriile lui Copernic şi Ptolemeu nu au afectat niciodată natura obiectelor şi experienţa pe care o avem cu privire la acestea, chiar şi la nivel neştiinţific, altminteri ar trebui să ajungem la concluzia

1 Putnam 1997: 182–183

2 Van Caenegem 1973, cap. II

că – prin intermediul teoriei sale eronate – Ptolemeu nu a văzut Soarele în viaţa lui.

Acum, teoria era epistemologia, iar soarele, ontologia. Iar dacă lucrurile se pun în aceşti termeni, epistemologia este luna, întrucât, dacă este adevărată, şi pentru a fi adevărată, străluceşte întotdeauna cu o lumină reflectată. Nu ştiu dacă această teorie a soarelui şi a lunii, cu o savoare dantescă şi medievală, ne poate ajuta să rezolvăm chestiunea dacă papii sunt infailibili sau împăraţii sunt astfel, eventual pe baza unui *Führerprinzip*. După mine, ne ajută să scoatem la pensie infailibilitatea papală pe baza evidentei consideraţii că se aplică doctrinei, şi nu obiectelor, lui Dumnezeu, şi nu lumii. Cu toate acestea, lăsându-l în pace pe papă pentru a nu sfârşi ca Le Roy, cred că faptul de a recunoaşte primatul ontologiei asupra epistemologiei este singura modalitate pentru a ne elibera de ideea lui Heidegger potrivit căreia, dacă adevărul este deschidere, şi „acţiunea care întemeiază un stat" este „un mod în care adevărul este prezent".[1] Care este o modalitate oarecum mistică, dar fără echivoc, pentru a justifica acest *Führerprinzip* şi o cât se poate de tristă aplicare centro-germană a adevărului transatlantic.

Închei cu un ultim exemplu. O dată la doi ani, numeroşi profesori italieni sunt implicaţi în redactarea PRIN, „Programe de Relevant Interes Naţional" sau a cererilor de finanţare pentru proiecte ştiinţifice. Teoria pragmatistă a adevărului este cea pe care o utilizăm când ne străduim ca programul nostru să fie aprobat de minister. Dar, presupunând că programul nostru va fi acceptat pentru perspectivele şi avantajele pe care le promitea, va veni şi ziua în care va trebui să-l justificăm, iar pentru aceasta va trebui să recurgem la vechea conformitate a propoziţiei cu lucrul. În darea de seamă ar trebui să demonstrăm

[1] Heidegger 1935–1936: 46

doar că am fost la Paris tocmai din motive de studiu (ceea ce este un fapt al experienţei, cu bilete, chitanţe etc.), ci, iarăşi pe bază de *adaequatio,* că am şi descoperit *ceva* (ceea ce este ştiinţă). Şi de aceea, din păcate, semnul sigur al adevărului nu este fericirea, ci adesea nefericirea, din moment ce ne şi putem da seama, prea târziu, că am greşit totul sau, cel puţin, că darea noastră de seamă nu va fi acceptată. Pe scurt, şi epistemologia, mai devreme sau mai târziu, şi eventual o dată la douăzeci şi patru de luni, ca în programele de cercetare, va trebui să se confrunte cu ontologia, exact din acelaşi motiv pentru care, mai devreme sau mai târziu, promisiunile trebuie respectate. Este trist, dar nu prea mult: *tocmai pentru că obiectele au anumite caracteristici, care nu se reduc la programele noastre, există ceva precum adevărul.* Odată clarificat acest lucru, putem vorbi fără prea mari probleme de „construcţie", intrând în universul obiectelor sociale.

1.4. Faptul de a construi

Închid telefonul mobil şi intru în bibliotecă. Iau o carte, completez o fişă care mă obligă să o restitui în treizeci de zile (observaţi că *semnez* fişa, este un fapt asupra căruia voi insista îndelung). Obligaţia pe care mi-o asum nu trebuie să fie neapărat scrisă: aş putea chiar şi să împrumut o carte de la un prieten şi să-i promit că o voi restitui săptămâna viitoare. Acordul s-ar putea încheia şi fără să fie pronunţat un singur cuvânt, ca atunci când, în cazul unui contract, se strânge mâna (dar nu recomand folosirea acestui sistem cu privire la cărţi, celălalt ar putea crede că strângerea de mână nu înseamnă că mă oblig să restitui cartea, ci faptul că mulţumesc pentru darul care mi-a fost făcut). Importantă nu este o formă de scriere, ci o arhiscriere, o inscripţie în sens larg, cu alte cuvinte este necesar ca ambele părţi să înregistreze obligaţia într-un anumit fel, chiar şi numai în memorie.

Există un *obiect?* Cineva ar putea răspunde că da, este cartea. Dar este clar că lucrurile nu stau astfel, din moment ce cartea rămâne aceeaşi, fie că promit să o restitui, fie că o primesc în dar, fie că o fur. Dacă este astfel, nu este un obiect fizic şi nici un obiect ideal, după cum poate constata oricine s-ar obliga să restituie o idee, care se fură şi gata, doar dacă nu este înregistrată la oficiul pentru brevete sau protejată de dreptul de autor.

Altcineva ar putea obiecta că nu este nevoie de obiecte: promisiunea sau darul este o simplă manifestare a voinţei. Dar nici aici nu ies socotelile, deoarece mă pot răzgândi, pot hotărî să nu restitui cartea sau să mi se dea înapoi un cadou, dar astfel o să mă fac de râs; în vreme ce pot foarte bine să hotărăsc (răzgândindu-mă) să nu merg la cinema: dacă nu am promis cuiva să-l însoţesc, nimeni nu-mi va putea reproşa chiar *nimic*.

De ce? Deoarece, efectiv, când fac o promisiune, chiar şi mie însumi („de mâine mă las de fumat"), ies din sfera vieţii mele psihice individuale şi construiesc o societate în miniatură. O societate care ar putea deveni enormă, ca atunci când se stipulează la televizor contracte cu italienii, dar care nu implică doar o singură voinţă: este nevoie de cel puţin două voinţe, cea a unei persoane care promite şi cea a persoanei căreia i se promite (care, în cazul renunţatului la fumat, pot coincide în aceeaşi persoană fizică).

Acest *act* produce oare un *obiect,* diferit de obiectul fizic la care eventual se referă sau la un obiect ideal? Cu siguranţă că da. Actul cere o *înscriere* (memoria contractanţilor, un document scris, o urmă magnetică); ceea ce, în cazul promisiunii, se numeşte atât de exact *cuvânt dat,* având în vedere că nu-mi mai aparţine mie, ci persoanei care îl primeşte. Şi implică legături, ca orice alt obiect: cum nu poate exista un obiect fizic ce nu posedă cel puţin o culoare, cum nu poate exista un obiect ideal fără determinate proprietăţi (un triunghi nu poate avea patru laturi, numărul 5 este impar), tot astfel „eu promit" nu este o promisiune, şi nu este nici „eu promit că"; este numai – dacă luăm exemplul iniţial – „eu promit că peste 30 de zile voi restitui cartea": ceea ce implică o persoană care promite, o persoană căreia i se promite, un obiect al promisiunii şi o scadenţă. Cel care promite şi cel căruia i se promite sunt persoane finite (este vorba despre fiinţe umane), iar finite sunt şi scadenţa şi obiectul: dacă aş promite să restitui

o sumă infinită, nu aş promite cu adevărat (datoria nu s-ar stinge niciodată); şi, din acest motiv, când Hristos îi garantează viaţa eternă unuia dintre tovarăşii săi de chinuri, nu face o adevărată promisiune întrucât cel căruia i s-a promis nu va putea verifica niciodată respectarea acesteia.

Construcţia. Să rezumăm paşii parcurşi până aici. În primul capitol, „Faptul de a vorbi", am descris transformările prezenţei implicate de un obiect mic şi puternic, telefonul mobil. Aceste transformări însă nu reduc realitatea fizică, după cum cred postmodernii, ci se limitează să schimbe un anumit mod de a fi în lume. În al doilea capitol, „Faptul de a scrie", am subliniat că aceste maşini de vorbit sunt în realitate maşini de scris. Cineva ar putea răspunde: şi ce dacă? Ce se schimbă atunci? După cum am explicat în „Faptul de a înregistra", se schimbă multe lucruri. Scrierea nu este *numai* o formă de comunicare, constituie şi o formă de înregistrare (arhiscrierea lui Derrida), care, în sfera obiectelor sociale, sugerez să o numesc „inscripţie". O inscripţie ce permite atâtea lucruri: arhivarea, capitalizarea, idealizarea. Aşadar, nici mai mult, nici mai puţin decât constituirea de obiecte sociale.

Iată sensul în care faptul de a scrie echivalează cu faptul de a construi. Prin intermediul unei inscripţii, pe hârtie (în cazul senzaţional sau obişnuit al împrumutului la bibliotecă), în calculator sau în minte, şi al unui acord între cel puţin două persoane se construieşte un obiect social. Acest obiect nu adaugă nici măcar o moleculă cărţii; cu toate acestea, subzistă un element fizic, deşi în altă parte: în locul (text, minte sau în amândouă) în care se depozitează inscripţia. Nu trebuie să subestimăm această circumstanţă, întrucât determină diferenţa – mai mult, diferenţele – dintre lumea obiectelor fizice (şi ideale) şi cea a obiectelor sociale. Aş dori să semnalez cel puţin două dintre acestea.

Prima se referă la *existenţă.* Mărimea obiectelor fizice este determinată de suma moleculelor din care sunt formate şi se schimbă doar odată cu schimbarea acestora. Obiectele ideale există fără molecule şi sunt astfel chiar şi pentru un individ sau în absenţa oricărei fiinţe inteligente pe pământ şi independent de orice înregistrare. Dimpotrivă, obiectele sociale există doar dacă (1) se dă un *act,* fie şi tacit, care să lege cel puţin două persoane, şi dacă (2) subzistă o *inscripţie* ce implică o cantitate fie şi minimă de molecule şi care poate, cu toate acestea, să varieze fără să schimbe natura obiectului. Îmi pot nota o întâlnire în memorie, în agenda de birou sau în telefonul mobil; întâlnirea va rămâne aceeaşi, spre deosebire de ceea ce se întâmplă cu obiectele fizice. Este ca un memento: pentru a nu uita o obligaţie pot folosi un Mont Blanc sau un ac, iar *memorandumul* nu va creşte, nici nu se va micşora.

A doua diferenţă se referă la *obiectivitate.* Caracterul minunat al obiectelor sociale, diferenţa lor, de exemplu, în raport cu gusturile şi imaginaţia, constă în faptul că, *deşi depind de subiecte, nu sunt subiective.* Acest lucru este evident şi, cu toate acestea, este adesea înţeles greşit, astfel încât una dintre presupunerile cele mai banale şi false în această privinţă este teza potrivit căreia obiectele sociale sunt subiective. Aici este clar vorba de o confuzie asupra semnificaţiei termenului „subiectiv". Mi se poate părea urât (1) un tablou pe care toţi îl admiră, iar acest lucru îl vom considera pe deplin „subiectiv": despre gusturi nu se discută. Pot şi (2) accepta că acel tablou este cotat la 30, 300 sau 3 000 de euro, iar cotarea depinde cu siguranţă de subiecţi (pentru un castor, ar fi cu totul altă poveste); dar deja aici avem de-a face cu un element care nu este, desigur, „subiectiv" în sensul (1), întrucât presupune un acord social. În sfârşit (3), pot să-mi închipui destul de uşor că valoarea monedei euro depinde de o deliberare în care au intervenit subiecţi; dar, dacă numai în camera mea şi în lipsa

oricărei autorități, aș hotărî că un euro valorează 20 de lire vechi, aș fi, cu toată bunăvoința, un solipsist.[1]

Acte. Obiecte. Înscrisuri. Materialul cu care avem de-a face se compune din trei elemente.

Acte: deliberări ce privesc cel puțin două persoane care presupun, cel puțin din punct de vedere fenomenal, *intenții.* În realitate, nu este foarte clar ce sunt intențiile, nici nu este sigur dacă există cu adevărat, din moment ce nu știm dacă suntem liberi sau determinați din punct de vedere mecanic; și, chiar la un nivel superficial, nu este clar dacă o acțiune îndeplinită din invidie, resentiment sau imitație socială este cu totul și cu totul intențională. Mai rămâne ca sistemul social (de exemplu, ansamblul pedepselor și al recompenselor, disciplina contractelor etc.) să postuleze, ca pe o axiomă, existența unei intenționalități individuale.

Obiecte: actele produc obiecte, care sunt întotdeauna *tokens* ale unor *types* presupuse în act.[2] Eu nu inventez o promisiune, ci formulez una conformă unor condiții ce nu depind de mine; dar depinde de mine ceea ce promit, faptul că promit etc. Același lucru este valabil pentru o lege, pentru un contract, pentru un pariu. Aceste *types,* în schimb, nu sunt create: ori sunt deja (ca, în cazul promisiunii), ori sunt *tokens,* care devin *exemple* (modele)[3] pentru alte *tokens* (o lege cu multe

---

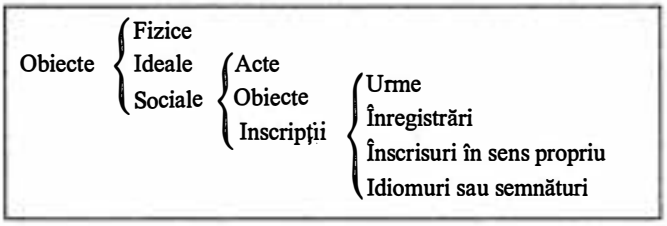
1 Într-o încurcătură de acest tip ajunsese Stout (1910–1911), care subliniase că, dacă adevărul depinde de judecată (emisă de un subiect), atunci avem de-a face cu idealism și, potențial, cu subiectivism. Russell (1912) a obiectat că, deși judecățile se produc în minte, adevărul sau falsitatea acestora nu depind de subiect, ci de o corespondență cu lucrul în care mintea nu joacă nici un rol. Îi mulțumesc lui Guido Bonino pentru această semnalare.

2 Davies 2005. Distincția dintre *type* (tip) și *token* (ocurență) a fost propusă de filosoful american Charles Sanders Peirce (1839–1914), cf. Peirce 1902, Cartea II cap. 6, § 537.

3 Cu privire la această problemă, îmi permit să trimit la Ferraris 1995.

aplicaţii, o carte tipărită în numeroase copii, tradusă în diferite limbi etc.). Este întru totul plauzibil ca obiectele sociale cunoscute *până aici* să constituie o porţiune modestă sau minimă a unei ontologii care implică *toate* obiectele sociale posibile (pentru a nu vorbi de obiectele sociale ex-existente, a căror amintire s-a şters); cu toate acestea, *types* ale acestei ontologii virtuale devin relevante doar în clipa în care apar ca *tokens* ale unei ontologii reale, chiar dacă, odată descoperite, trăsăturile obiectelor sociale manifestă o deplină necesitate (în sensul că, de obicei, chiar de la prima sa ocurenţă, o promisiune a posedat trăsături determinate: cel care promite, cel căruia i se promite, obiect, obligaţie, pretenţie etc.).

Înscrisuri: fiecare dintre aceste obiecte presupune, ca o condiţie *necesară,* o înregistrare idiomatică. În general, fenomenul înscrierii aparţine unei sfere cu specific social sporit, şi sub acest profil, putem distinge patru elemente. (1) *Urme:* orice lucru care poate fi considerat semn, de la urmele lăsate de animale până la un fier îndoit (semn că a fost îndoit), sau coduri naturale, precum ADN-ul. (2) *Înregistrări,* sau orice formă de înscriere, în minte, pe hârtie, în telefonul mobil; aceste înregistrări sunt de asemenea, şi pentru marea majoritate, individuale şi sociale, ca amintirile noastre, de exemplu. (3) *Înscrisuri (în sens propriu):* înregistrările dotate cu valoare socială, precum chitanţele, cecurile, bancnotele, contractele. (4) *Idiomuri sau semnături,* sau acele procese individualizante care determină validitatea unui obiect social (un cec pe care este scrisă o sumă, dar nu şi o semnătură, este incomplet, un cec cu o semnătură contrafăcută este fals). Evident, chiar şi urmele pot primi o valoare socială (de exemplu, ADN-ul într-o investigaţie a poliţiei), dar în acest caz mă interesează trasarea unui cadru general. Voi prezenta în detaliu problemele conexe inscripţiei în ultimul capitol al acestei cărţi. Pentru moment, iată un tabel de ansamblu.



Şi acum să le trecem în revistă.[1] Par evidente, dar nu sunt astfel, deoarece – după cum vom avea prilejul să constatăm – descoperirea lor a fost lungă şi minuţioasă, în acord cu principiul, surprinzător, dar nu prea mult, potrivit căruia motivele lucrurilor cele mai familiare devin adesea cel mai greu de explicitat.

1.4.1. Acte

„Domnule Mario Rossi, în virtutea puterii cu care am fost învestit prin lege, vă declar doctor în filosofie." Iată un lucru pe care am avut prilejul să-l fac adesea, ca preşedinte al unei comisii de doctorat. Ca urmare a acestor cuvinte, entitatea Mario Rossi a primit o nouă proprietate, a devenit *doctorul* Mario Rossi. Nu este nici prima, nici ultima dintre proprietăţile acumulate de-a lungul vieţii sale: obiectul „Mario Rossi", cu mulţi ani înainte, fusese botezat „Mario", probabil cu câţiva ani în urmă s-a căsătorit şi eventual îşi luase până şi permisul de conducere. Iată o serie de obiecte sociale cu care se ciocneşte o persoană înaltă de un metru optzeci şi cu greutatea de optzeci de kilograme: un cetăţean italian pe nume Mario Rossi, un doctor în filosofie, un soţ, titularul unui permis de conducere şi poate, în timp, chiar şi al unei rate la bancă,

[1] Pentru o analiză mai detaliată din punct de vedere istoriografic, îmi permit să trimit la Ferraris 2003d.

al unei condamnări penale, al unei infirmităţi permanente, al unui Premiu Nobel pentru Literatură. Pare greu de negat că, în aceste cazuri, cuvintele formează lucruri, aşadar construiesc tocmai obiecte sociale. Aceste acte nu se limitează să *descrie* un lucru, ci îl *construiesc,* ca în exemplele de enunţuri performative furnizate de John L. Austin (1911–1960), care le-a descoperit.[1]

„Da" (o iau pe această femeie de soţie).

„Botez această navă *Queen Elizabeth.*"

„Îmi las ceasul ca moştenire fratelui meu."

„Pariez pe jumătate de shilling că mâine are să plouă."

Acum, de ce a durat atât să ajungem la o concluzie care pare atât de evidentă? Merită să ne întrebăm, fie pentru a clarifica mai bine natura actelor despre care vorbim, fie pentru a pune în lumină ontologia realităţii sociale în întregul său.

Idoli. Obiectele sociale impun noi proprietăţi datorită cărora un obiect preexistent devine un nou obiect, social, desigur. „Din ziua în care nunţi, şi tribunale, şi altare / au hărăzit crudelor fiinţe omeneşti să fie iubitoare / cu sine înseşi şi cu ceilalţi."[2] Iată versiunea concisă a conceptului de fond din *Ideea de operă* pe care Giambattista Vico[3] o antepune *Noii ştiinţe.* Oamenii trec de la starea naturală la starea civilă prin intermediul *actelor.* Pentru a clarifica această problemă, avem nevoie de o anumită îndrăzneală intelectuală. Să admitem fără dificultate existenţa obiectelor fizice şi, cu un efort suplimentar, a celor ideale. Ne este greu în schimb să considerăm, chiar pur şi simplu ca „obiecte", gradele militare, primăria Pisei, interdicţia de a călca pe straturile de flori. În anumite cazuri, suntem tentaţi să le clasificăm ca obiecte fizice sau ca obiecte

1 Pentru o excelentă prezentare a performativului, cf. Bianchi 2003: 55 urm.

2 Foscolo, *Dei sepolcri,* vv. 91–93

3 Vico 1744: 255–258

ideale, în altele, nici măcar nu ne gândim la acest lucru, ceea ce este bizar, întrucât nu sunt puține, nici irelevante.[1]

Numeroși idoli, în sensul lui Bacon, așadar unele erori sau prejudecăți, tind să tulbure această clasă de obiecte.[2] Să luăm fraza „eu îți promit o carte". Ideea pe care aș dori să o sugerez este că aici obiectul social nu este cartea, ci ceea ce rezultă din actul de a o promite și din înscrierea sa. Dar este posibil să citim această frază în numeroase moduri, camuflând obiectele noastre cu alte obiecte, așadar cu tot atâția idoli:

Eu îți promit o *carte.*
Eu îți promit o carte.
Eu îți *promit* o carte.
Eu *îți* promit o carte.

Dacă lucrurile stau astfel, să trecem în revistă lista cu *idolă.*

1. Începem cu *idola tribus,* idolii tribului căruia îi aparținem. Având în vedere că, pentru mintea noastră, paradigma obiectului[3] este oferită de obiectul fizic și întrucât *obiectele sociale sunt obiecte de ordin superior,* așadar construite pe alte obiecte, ceea ce este inferior, printr-o strategie reducționistă, va lua locul a

---

1 Iată o mică listă, doar pentru a reda ideea: funcții, titluri, distincții, instituții; granițe, organisme politice și administrative (orașe, regiuni, state, cvasistate, imperii) și alte obiecte create într-un *fiat* precum proprietățile imobiliare; organisme colective precum partidele politice, ordinele religioase, grupările muzicale sau mafiote, echipele de fotbal, batalioanele, cortegiile; obiecte legale și alte obiecte care depind de decizii legale; obiecte de statut și colective, precum operele de artă și alte tipuri de artefacte care, dincolo de a fi obiecte fizice, posedă și caracteristici ce depind de sfera socială. O legiune, după cum vedem, chiar dacă este o legiune cvasiinvizibilă, dar nu o legiune străină: să spunem mai curând o junglă cât se poate de domestică, și care definește trama obscură și tenace a existenței noastre.

2 Smith 1997, Gilbert 1989 și 1993, Johansson 1989

3 *Supra,* 1.1.3

ceea ce este superior: o interdicţie constă în semnal, un prim-ministru este un om.

2. Şi acum să ne întoarcem la *idola specus,* aşadar ai peşterii, care provin din educaţie şi, mai ales, din situaţiile neaşteptate în care fiecare dintre noi urmează să se afle. Dacă obiectele sociale presupun acte sociale, iar acestea au nevoie de subiecte, atunci obiectele sociale apar ca simple ramificaţii ale subiectivităţii (şi atunci sunt reduse la nimic sau aproape la nimic: un *flatus vocis* sau o mişcare a sufletului care nu se distinge de voinţă sau de fantezie). Acum, bineînţeles că nu este aşa şi să testăm din nou acest lucru pornind de la exemplul promisiunii. „Vreau să mă căsătoresc" şi „Vreau să mă căsătoresc cu XY" sunt manifestările unei intenţii; „Vreau să mă căsătoresc cu tine" este o promisiune fără valoare legală, dar este deja un act social; „Da" – rostit ca răspuns la întrebarea unui reprezentant legal: „Vrei să o iei de soţie pe XY?" – este un act social dotat cu valoare legală; acelaşi răspuns dat pe scena unui teatru sau la cinema este simularea unui act legal real, dar este un act social în măsura în care se numără printre funcţiile sociale ale artei.
3. Să trecem la *idola fori* sau la echivocurile generate de limbaj, care clasifică destul de vehement obiectele sociale ca „obiecte", doar pentru că sunt adesea, chiar dacă nu întotdeauna, însoţite de o expresie. În această privinţă, nu sunt obiecte, ci doar cuvinte, cuvinte şi cuvinte, pliate uneori de o anumită acţiune.[1]
4. Ajungem astfel la *idola theatri,* la prejudecăţile filosofice care contribuie la dispariţia obiectelor sociale

[1] Teoria „practicilor" în Foucault (1969), la fel ca şi „teoria acţiunii comunicative" la Habermas (1981) se sprijină pe această presupoziţie cel puţin problematică.

în faţa celor mai respectabile (sau consistente) obiecte fizice şi obiecte ideale. Două sunt, în ceea ce mă priveşte, cruciale. Prima, perspectiva carteziană potrivit căreia tot ceea ce nu este inclus în *episteme* (care pentru Descartes este în mod esenţial fizica), este atribuită din oficiu *doxei*, aşadar opiniei şi interpretării. A doua este presupoziţia kantiană potrivit căreia mediul acţiunilor şi al motivaţiilor aparţine sferei subiectivităţii ca lume pur inteligibilă, care se revelă astfel a fi în întregime separată de lumea sensibilă.

Autonomia de subiecţi. Dar problema nu o reprezintă numai aceste obiecte întrucâtva ambigue sau, mai bine spus, dacă apar atât de evanescente, aceasta se întâmplă şi din cauza subiecţilor, mai mult, a Eului, pe care Gadda îl definea pe bună dreptate ca pe „cel mai obscen dintre pronume", cel mai stânjenitor şi palavragiu. A doua etapă din căutarea Graalului obiectelor sociale este atunci recunoaşterea *autonomiei* actelor sociale în raport cu obiectele individuale. Să ne închipuim cum cineva (mie mi s-a întâmplat) primeşte o invitaţie de acest tip: „X şi Y s-au gândit să se căsătorească", după care urmează indicarea locului, a zilei şi orei la care se va petrece fericitul eveniment. Acum înţelegem, invitaţia este ironică, deoarece nu este de ajuns să te gândeşti la căsătorie pentru a te căsători, tot astfel cum nu este de ajuns să te gândeşti la obţinerea unei lovituri de la 11 metri pentru a înscrie un gol. *Gândurile din mintea persoanelor,* care fără îndoială au mult de-a face cu obiecte sociale precum căsătoriile şi partidele de fotbal, *sunt diferite de obiectele sociale, care sunt publice.*

Eroul acestei etape este filosoful scoţian Thomas Reid (1710–1796)[1], care recunoscuse specificitatea actelor sau a

[1] Reid 1785; despre Reid, cf. Schulthess 1983 şi Schumann – Smith 1990

operaţiunilor sociale, care, spre deosebire de judecăţi, nu sunt individuale şi implică intervenţia a cel puţin două persoane care constituie ceea ce Reid defineşte o „societate în miniatură". Abordarea lui Reid prezintă avantajul de a defini actele sociale fără a face referire la istorie şi la spirit şi de a le diferenţia de actele ce se referă la obiecte ideale (care par candidatele cel mai apropiate de asimilare). În afară de aceasta, propunerea lui Reid se caracterizează printr-un solid realism. Împotriva empirismului, ce explică lumea exterioară prin eu, reducând apoi acelaşi eu la un simplu mănunchi de senzaţii, Reid ripostează cu un „realism natural". Există o realitate fizică brută, nemarcată de fapte sociale sau instituţionale, iar percepţia se referă la un obiect distinct de actul care îl percepe.[1] Asupra acestei realităţi independente se impune o lume de operaţiuni sociale, care nu are nici un rol constitutiv în raport cu lumea fizică, posedând însă o autonomie proprie.

Să luăm, ca de obicei, exemplul promisiunii. Interpretarea sa tradiţională o concepea tocmai ca o simplă manifestare a voinţei (ca atare, subiectivă); pentru Reid, în schimb, aceasta constă în construirea unui act social obiectiv. Tezele de fond sunt două.

Prima, promisiunea este o acţiune, iar nu simpla expresie a unei stări interne, adică este un *praxis:* „Un om poate vedea, asculta, îşi poate aminti, poate judeca şi raţiona; acesta poate delibera şi propune scopuri pe care le poate urmări, fără intervenţia unei alte fiinţe inteligente. Acestea sunt acte solitare. Dar când un om formulează o întrebare pentru a şti, când dă mărturie despre un fapt sau îi porunceşte servitorului său, când face o promisiune sau intră într-un contract, acestea sunt acte sociale ale minţii sale şi nu pot exista fără intervenţia unei alte fiinţe inteligente, care are un rol în îndeplinirea unor astfel

[1] Despre realismul lui Reid, Spinicci 2000

de acte."[1] Iată diferența dintre un act pur mental și unul social. Să amintim exemplul cinematografului: dacă hotărăsc să merg singur la cinema și apoi mă răzgândesc, nu se schimbă nimic. Dar, dacă hotărăsc să merg cu altcineva, am făcut o promisiune, iar dacă nu o respect, trebuie cel puțin să-l avertizez. Între cele două situații există o diferență esențială: în al doilea caz, cu promisiunea mea, îndeplinisem un act social; în primul, formulasem pur și simplu o intenție care depinde cu totul și cu totul numai de mine.

Al doilea element: actul social are nevoie în forma sa esențială de o expresie: „Actele solitare pot exista și să fie complete fără a fi exprimate, fără a fi remarcate de o altă persoană. Dar, în operațiunile sociale, expresia este esențială. Operațiunile sociale nu pot exista fără să fie remarcate de cealaltă parte."[2] Observați elementul semnelor (pe care ceva mai înainte le-am diferențiat în urme, înregistrări, inscripții și idiomuri): în anumite contexte, pot merge și o strângere de mână, un semn cu ochiul sau numai o privire, ca *ocheada* din romanele lui Camilleri (sau chiar o tăcere ca semn de asentiment), așadar tocmai acele gesturi de natură funcțională pe care Rousseau le subordona vocii ca expresie a sentimentelor. Și aici rolul înscrierii se dovedește determinant: dacă expresia nu este înregistrată, cade în gol, ca și cum nu ar fi fost rostită.

Praxis. A treia etapă a traseului nostru o reprezintă teoria enunțurilor performative. Importanța sa constă în faptul că se izolează o sferă de enunțuri ce nu se limitează să descrie stări de lucruri (care ar exista în mod independent de acestea), ci le produc. În acest caz, se recunoaște înainte de toate că aceste acte sunt astfel în mod efectiv, așadar sunt o *praxis:*

---

1 Reid 1785: 664
2 *Ibid.*

întocmai ca faptul de a ne spăla pe dinţi sau a conduce maşina. Eroul acestei etape, după cum am anunţat la începutul capitolului, este Austin, care a dezvoltat problema actelor sociale vorbind de „acte lingvistice".[1] Ideea lui Austin atacă frontal unul dintre *idola theatri* prezentaţi mai sus şi, mai precis, premisa lui Aristotel potrivit căreia discursurile care, asemenea rugăciunii, nu spun nici adevăratul, nici falsul vor fi atribuite retoricii şi poeticii; şi face aceasta sub influenţa tezei enunţate de Wittgenstein,[2] potrivit căreia faptul de a se referi la un lucru este doar *una* dintre funcţiile limbajului (altminteri, teoria academicienilor din Lagado, în *Călătoriile lui Gulliver*,[3] s-ar articula fără cusur).

În speţă, Austin doreşte să confere o deplină demnitate filosofică unor enunţuri care nu constată sau descriu un lucru, ci le *realizează,* ca de exemplu pariul, promisiunea, botezul şi căsătoria, şi pe care Austin le denumeşte „performative". Despre ce este vorba? Când cumpăr un cartof sau când comand cartofi prăjiţi la restaurant, transferul de proprietate presupune

---

1 Austin 1962a; cf. Burckhardt 1990

2 Wittgenstein 1953, I, § 11: „Gândeşte-te la instrumentele care se află într-o trusă de unelte: există un ciocan, un patent, un bomfaier, o şurubelniţă, un metru, un mic vas pentru lipici, lipici, cuie şi şuruburi. Pe cât de diferite sunt funcţiile acestor obiecte, pe atât de diferite sunt funcţiile cuvintelor".

3 „Ori, cum cuvintele nu sunt decât «nume ale lucrurilor», «ar fi mult mai potrivit ca toţi oamenii să poarte la ei lucrurile de care au nevoie pentru a se face înţeleşi». Această născocire ar fi fost cu siguranţă aplicată, spre a uşura viaţa şi a ocroti sănătatea supuşilor, dacă femeile, în înţelegere cu oamenii de rând şi cu cei neînvăţaţi, nu ar mai fi ameninţaţi că se vor răscula în cazul când nu li se va mai da voie să vorbească pre limba lor, aşa cum au pomenit din moşi-strămoşi; ceea ce arată cât de înverşunaţi duşmani ai învăţăturii sunt oamenii de rând. Cu toate acestea, mulţi învăţaţi şi înţelepţi se folosesc de noua metodă de a se exprima cu ajutorul lucrurilor, metodă care are un singur neajuns, şi anume acela că atunci când cineva trebuie să rezolve o chestiune foarte importantă şi variată în aspectele ei, e nevoit să poarte în spate o legătură mult prea mare, afară doar dacă îşi poate îngădui să umble cu câţiva servitori după el." (Swift 1726: 180)

un act codificat, care nu este o simplă descriere din moment ce determină o cesiune, o schimbare de stare, nu fizică, dar juridică. Acum să ne întoarcem la exemplul căsătoriei. Aici, de asemenea, nu se *descrie* o căsătorie („a fost o frumoasă ceremonie, soţul era teribil de emoţionat, soţia mai puţin"), nu se *prescrie* („în această situaţie, nu-ţi mai rămâne decât o căsătorie de convenienţă"), nu se *evită* („această căsătorie nu va avea loc"), ci se *actualizează.*

Totuşi, cu privire la problema care ne interesează în acest loc, analiza actelor lingvistice, sistematizată apoi în anii 1960 de Searle,[1] furnizează o contribuţie necesară, dar nu suficientă. Formularea actelor sociale la Austin este centrată pe expresia *lingvistică,* deci nu dă seama de toate operaţiunile care pot apărea în mod tacit, ca în cazul celui care este „obişnuit să se supună tăcând", în cel al aşa-numitei „legi mute"[2] sau în cel al celui care suportă violenţa, care este fără îndoială un act social,[3] diferit codificat şi care nu are neapărat nevoie de cuvinte.[4] Mai cu seamă faptul că actele sociale sunt concepute ca esenţialmente lingvistice pune în umbră o chestiune decisivă, şi anume rolul a ceea ce numesc *„înscriere"* pentru construirea realităţii sociale; în mod tipic, un testament foarte dificil poate fi considerat un act lingvistic, deoarece devine

---

1 Searle 1969 şi 1975

2 Sacco 1993

3 Cfr. Salice 2004

4 În afară de aceasta, Austin era interesat în chip esenţial de constituirea unei geografii conceptuale ca analiză lingvistică a sensului comun (ale cărei instrumente de analiză ar consta în Dicţionar, în Lege şi în Psihologie, cf. Austin 1979), fără să îşi fi propus formalizarea categoriilor. Dubla circumstanţă a referirii la limbajul obişnuit şi a caracterului episodic al analizei expunea această perspectivă obiecţiei evidente că limbajul obişnuit este plin de confuzii şi de incoerenţe şi că nu constituie o autoritate sacrosanctă (la care Austin răspundea că este vorba de un punct de plecare, nu de un punct de sosire; fără a explica însă care trebuia să fie punctul de sosire, nici prin ce căi s-ar putea ajunge la acesta).

operativ când testamentarul nu mai poate vorbi.[1] Pasul ulterior, în ordine logică, după recunoaşterea autonomiei actelor sociale şi a caracterului specific al actului performativ în raport cu alte funcţii ale limbajului, este recunoaşterea faptului că actele sociale dau viaţă tocmai unor obiecte sociale, sau constituie nu doar o *praxis*, ci şi o *poiesis*.

1.4.2. Obiecte

Se dă următoarea frază:

„Fac o plimbare."

Odată ce am terminat plimbarea, nu mai există nimic. Plimbarea încetează să existe în momentul exact în care mă opresc din mers, şi cel mult devine un obiect ex-existent. Şi acum să luăm o altă frază:

„Fac un legământ Madonei."

Faptul de a face legământul presupune câteva secunde. Faptul de a-l menţine poate angaja viaţa întreagă. Diferenţa dintre cele două fraze constă esenţialmente în faptul că prima frază nu are un obiect în afara ei, iar a doua îl are.

Poiesis. Iată aşadar a treia etapă. Actul nu este pur şi simplu o acţiune; în afara sa, produce un obiect, deci constituie o entitate ce îi poate supravieţui, întocmai cum o căsătorie durează şi după petrecere. În terminologia valorizată de Aristotel este vorba, după cum scriam ceva mai înainte, de o *poiesis*. Dacă eu promit ceva, îndeplinesc un act care trece de pura descriere (şi de aceea este un *praxis),* dar, dincolo de

[1] Voi prezenta pe larg aceste argumente în 2.4.

acest lucru, constitui şi un obiect, promisiunea (şi aşadar este vorba de o *poiesis)*. Eroul ultimei etape, care este logică, şi nu cronologică – în măsura în care apare *înaintea* descoperirii actelor lingvistice – este filosoful german Adolf Reinach (1883–1917).[1] „Dacă se face o promisiune, odată cu aceasta îşi face intrarea în lume ceva nou: apare o pretenţie, de o parte, şi o obligaţie, de cealaltă. Ce fel de entităţi stranii sunt acestea? Nu că ar fi *nimic.* Cum ar fi posibil să suprimăm un nimic prin intermediul unei renunţări, prin intermediul unei revocări, prin intermediul unei îndepliniri?"[2] Înarmat cu această consideraţie, Reinach pune la punct o teorie a organismelor juridice drept tipuri caracteristice de obiect, care nu sunt aşezate în spaţiu (spre deosebire de obiectele fizice), ci situate în timp (spre deosebire de obiectele fizice ideale), întrucât o promisiune sau o obligaţie începe într-un anumit moment, iar mai devreme sau mai târziu ar trebui să se stingă. Tocmai în acest punct, actele au început să fie recunoscute ca producătoare de obiecte.[3] Este important să observăm încă de pe acum că Reinach pune accentul mai curând pe *types* decât pe *tokens,* pe principiile apriorice ale obiectelor sociale decât pe obiectele sociale efective, şi din acest motiv propunerea sa va avea nevoie de câteva ajustări, după cum vom vedea în a doua parte a cărţii.

Realism. Remarcaţi cu atenţie că accentul pus pe *poiesis* nu implică în nici un fel caracterul arbitrar al obiectelor sociale. Mai mult, pentru Reinach este adevărat tocmai contrariul. Obiectele sociale sunt entităţi temporale care au nevoie,

---

1 Reinach 1913, Schumann – Smith 1987, Mulligan 1987

2 Reinach 1913: 148

3 Ceea ce, de altfel, se limitează să dea formă unei intuiţii comune: promisiunea supravieţuieşte actului de a promite, este distinctă de acesta. Căsătoria durează şi după ritual, iar pentru a fi anulată, presupune un alt act, divorţul.

pentru a exista, de un purtător *(Träger)*, de un conţinut *(Inhalt)* şi de o contraparte *(Gegner)*. Aceste elemente formează ceva „solid ca arborii şi casele".

Această circumstanţă este prioritară. Condiţia minimală pentru constituirea unei ontologii a obiectelor sociale este adoptarea unui realism de fond. Realismul, aici, nu este o teorie ştiinţifică facilitată, eventual, de fizică, ci evidenta presupunere a unei cercetări care se poate dezvolta fie în direcţia unui studiu al naturii, fie în cea a unei cercetări a lumii sociale, ce reprezintă un singur univers, iar nu două entităţi distincte şi ireductibile una la cealaltă. Vom vedea mai încolo cât de constrângătoare poate deveni o condiţie de acest tip, dar să reamintim între timp cele două teze centrale ce constituie condiţia de posibilitate a obiectelor sociale: 1. Nu toate lucrurile sunt constituite din punct de vedere social. 2. Chiar şi cele astfel constituite nu sunt subiecte din acest motiv, din moment ce privesc cel puţin două persoane.

1.4.3. Inscripţii

Avem actele şi avem subiectele. Să fie oare totul? Nu, lipsesc inscripţiile, iar de acest lucru nu şi-a dat nimeni seama, cu excepţia lui Derrida. Într-adevăr, la o înţelegere ulterioară, nici nu era greu. Ce scria Reid? „Actele solitare pot exista şi pot fi complete fără a fi exprimate, fără a fi observate de altă persoană. Dar în operaţiunile sociale expresia este esenţială. Operaţiunile sociale nu pot exista fără a fi exprimate în *cuvinte sau semne* şi fără a fi *observate* de cealaltă parte." Da, întocmai; dar nu este de ajuns că sunt observate pentru o clipă, trebuie ţinute minte, trebuie înregistrate. Iată ce nu au pus în valoare îndeajuns toate teoriile prezentate până acum: pentru a fi obiecte sociale, sunt necesare inscripţiile, şi se întâmplă că acestea sunt idiomatice.

Documente. Cum se ajunge la vârful alternativei dintre o construcţie din partea subiectului şi o lege întâlnită în lumea fizică sau în cea hiperuraniană, ca şi cum ar fi fost o ciupercă sau o teoremă? Cred că tocmai ceea ce, discutând despre telefoanele mobile, am afirmat cu privire la înregistrarea-construcţie poate fi o soluţie în cazul nostru şi poate să indice drumul cel bun. Ce nu mergea în cazul actului? Faptul că putea apărea ca subiecto-dependent. Ce nu era de ajuns în cazul obiectului? Faptul că părea încastrat în lume, bucurându-se de privilegiul obiectelor fizice. Şi, ca a treia problemă, nu se înţelegea în ce mod actele puteau produce obiecte.

Acum mi se pare că ne aflăm într-o poziţie mai bună pentru a înţelege chestiunea. Nu obiectele, ci subiectele sunt încastrate în lume, cu alte cuvinte, posibilităţile acestora sunt determinate de natura lor de obiecte fizice, de durata vieţii şi de resursele corpurilor acestora. Subiectele sunt, cel puţin din punct de vedere legal, responsabile de actele care produc obiecte. Şi cum? Prin intermediul inscripţiei, care este tocmai aspectul la care Reid doar face aluzie, subestimat de Austin – care în teoria actelor lingvistice îşi îndreptase întregul interes asupra cuvântului – şi neglijat de Reinach, concentrat pe forma a priori a obiectelor.

Inscripţia, ce transformă un act într-un obiect, nu este în măsură să dea seamă de geneza obiectelor sociale (pentru a exista inscripţii, şi nu urme, este necesară o societate), ci furnizează o condiţie necesară (fără inscripţii nu există obiecte) confirmată de evidenta observaţie potrivit căreia lumea socială este o lume de bonuri şi de chitanţe, de cecuri şi de bancnote, de portmonee şi borsete.

Într-adevăr, este cazul să o spunem, avem încă o dată de-a face cu scrisoarea furată, cea care, în povestirea lui Poe, nu putea fi găsită nu pentru că era ascunsă ca un ac în carul cu fân, ci dimpotrivă, pentru că era prea la vedere. Actele creează

obiecte prin intermediul scrierilor şi al hârtiilor. Gândiţi-vă, luând exemple cu totul banale, la frecvenţa acestor termeni, de la „documentele de pe masa noastră", care acum se află din ce în ce mai mult în calculator, până la „înscrisuri legale", „ordonanţe", „scripte", „securitizare", „cărţi de identitate", „cărţi de credit" şi „cărţi de joc". Evident, aceste inscripţii pot fi pur şi simplu nişte *blip* pe calculator sau urme în *tabula* minţii noastre; dar, în lipsa lor, nu ar mai exista ceva precum „obiectul" capabil să supravieţuiască volatilităţii actelor.

Scripta manent, asta-i tot. În concluzie, este greu să supraestimăm, în realitatea socială, rolul acelor instrumente singulare care sunt *documentele,* de la exemplul mărunt al bonurilor care ne umplu buzunarele până la cel relevant, cu totul în alt mod, al *omissis*-urilor (omisiuni) ignorate pe internet în cazul Calipari, până la reprezentarea nibelungică pe care am putut-o vedea în filmul *Căderea,* cu vrafurile de documente aruncate de la ferestrele ministerelor în zilele bătăliei de la Berlin şi rugurile ce au urmat după aceea, în tentativa de a face să dispară o întreagă lume de obiecte. Dacă ar fi dispărut toate, răul s-ar fi adăugat răului. Mai cu seamă s-ar fi realizat dezideratul formulat pe 20 ianuarie 1942 la numărul 58 de pe Großen Wannsee, când s-a stabilit că soluţia finală ar fi reprezentat „o hotărâre istorică despre care nimeni nu va şti nimic"; iar acesta este un motiv mult prea serios pentru a spune că, într-adevăr, în ontologia socială „hârtia vorbeşte".

Idiomaticitate. Cineva ar putea spune: odată înregistrat, avem obiectul – o căsătorie, o promisiune. Da, dar ce diferenţiază *acea* căsătorie de o alta, *acea* promisiune de o alta? Ce defineşte identitatea acelui obiect specific? Faptul că a trecut prin mintea acelor doi agenţi sociali şi nu a altora. Şi atunci, e cazul să o spunem, devine decisiv tocmai un element căruia i se acordă rareori atenţie, adică *modul de prezentare*

individuală a actului şi a sa *formă specifică de înregistrare.* Această idiomaticitate este relevantă şi aş dori să atrag atenţia cititorului exact asupra acestei chestiuni.

Să începem cu un exemplu care nu are de-a face cu obiectele sociale. Să ne închipuim că îmi cere cineva să mă gândesc la un cal înaripat. Zis şi făcut. Şi acum ce se întâmplă? M-am gândit la un cal înaripat, veţi spune. Desigur, dar în acest punct trebuie să distingem între (1) elementul mental al unui *act* (eu gândindu-mă la un cal înaripat), (2) *modul de prezentare* a actului (calul înaripat aşa cum mi-l reprezint, alb şi în mişcare) şi (3) *obiectul* către care tinde actul (ceea ce voi şi cu mine înţelegem când vorbim despre „cai înaripaţi", fie aceştia albi, pestriţi sau negri, în mişcare sau în repaus). Iată o descoperire filosofică destul de recentă, dacă ţinem cel puţin cont de istoria îndelungată a filosofiei. La sfârşitul secolului al XIX-lea, distingerea actului de modul de prezentare şi de obiect a fost o mişcare necesară de reacţie la psihologism, deci faţă de reducerea logicii la psihologie.[1] Din acest punct de vedere, bine-cunoscută este distincţia propusă de Frege[2] între sens şi semnificaţie sau referinţă: „Hesperus" şi „Phosphorus" sunt două sensuri care au aceeaşi referinţă, Venus, şi oferă două moduri caracteristice pentru a ajunge la acelaşi obiect.[3] În formularea pe care o urmez, propusă de Twardowski,[4] avem de-a face cu Act, Conţinut şi Obiect. Schematizând:

Act	**Proces psihic**
Conţinut	**Înscriere idiomatică**
Obiect	**Idee comună**

1 Costa 1996
2 Frege 1892
3 Dummet 1993
4 Twardowski 1894

Această distincţie[1] insistă tocmai pe diferenţa esenţială care există între „act" (faptul că mă gândesc la ceva), „conţinut" (modul specific de prezentare a obiectului în mintea mea) şi „obiect" (sfera ideală şi comună de referinţă, conţinutul comun, de exemplu, tuturor celor care se gândesc la obiectul desemnat de cuvântul „cal", *horse, Pferd,* şi independent de faptul că modul lor de prezentare – conţinutul – se manifestă, individual, în feluri diferite).

Reformarea lui Twardowski. Evident, lui Frege, interesat de obiectele ideale, conţinutul îi apărea ca un element superfluu, aproape ca o patologie a limbajului. Dar mie nu, întrucât acesta este decisiv pentru obiectele sociale. În afară de aceasta, pentru teoria pe care o propun, reformarea lui Twardowski devine o necesitate. El vorbea despre procese care se produc doar în mintea persoanelor, eu despre obiecte care se dau în lumea socială, chiar dacă în anumite cazuri înscrierea lor poate avea loc doar în mintea persoanelor: conţinutul său era doar un mic obiect fizic în creierul unui individ, al meu poate fi un obiect cu o valoare fizică mai ridicată, ca o semnătură pe un document sau chiar un întreg manuscris, cum se întâmplă încă în anumite cazuri şi în unele legislaţii, de exemplu în Franţa, unde garanţiile pentru contracte de închiriere trebuie scrise de mână, copiind un model şi supunând astfel nefericitul garant la un supliciu care, la scară redusă, aminteşte din nou *Colonia penitenciară.* Aşadar, faţă de Twardowski, se schimbă nişte lucruri, dar esenţialul a rămas neschimbat: acea inscripţie care *poate,* dar nu neapărat *trebuie* să fie externă (gândiţi-vă la un acord tacit) are caracteristica de a fi idiomatică – şi în mod tipic, trebuie să aibă o grafie determinată sau să apară în mintea *acelei* persoane, şi nu în a alteia.

[1] Prezentă şi la Meinong (1899 şi 1904), iar într-o altă terminologie, şi la Husserl (1900–1901)

Este posibil să asimilăm inscripției externe conținutul intern? Sigur că da: stilul este tocmai acesta și de aceea se spune că *le style c'est l'homme*. Pot privi tabloul *Catedrala din Rouen* pictat de Monet: este un *conținut,* modul specific de prezentare a acelui obiect în stilul lui Monet, și nu corespunde *actului* lui Monet (care a murit demult și care, după toate probabilitățile, chiar și înainte de a muri nu se mai gândea la el de o bucată de vreme), nici *obiectului,* astfel încât pot spune „Catedrala din Rouen", iar voi mă veți înțelege, chiar și fără a-l avea prezent în minte pe Monet. Cu atât mai mult cu cât catedrala există, chiar dacă nu mă gândesc la aceasta. Totuși, dacă hotărăsc să merg într-un muzeu pentru a vedea *Catedrala din Rouen* pictată de Monet, ceea ce doresc să văd este exact *conținutul,* altminteri m-aș mulțumi cu amintirile mele sau cu o fotografie. Din același motiv, dacă doresc să ascult *Nunta lui Figaro,* este tocmai pentru a mă bucura de acel conținut înscris, care fără îndoială are legătură cu conținuturi ce au trecut prin mintea lui Mozart.

Acum să luăm exemplul unei căsătorii în adevăratul sens al cuvântului: după cum a amintit Derrida[1] (și este un secret cunoscut de toți, dar plin de consecințe), ritualul nu este de ajuns, este nevoie de trecerea propriei semnături, alături de cea a soțului și a martorilor, într-un registru, altminteri nu ar exista obiecte. (Într-o societate în care *toți* ar avea boala Alzheimer, ar exista căsătorii? Dacă societatea cu pricina ar fi lipsită de scriere, ar trebui să ne îndoim de acest lucru.)[2] Toate acestea

---

1 Derrida 1971: 420 urm.

2 Dar nimeni nu spune, evident, că trebuie să mă gândesc la aceasta continuu, ajunge să o știu. Eu știu că, acum două zile, am promis cuiva un lucru, dar în acest moment nu mă gândesc la asta. Totuși o știu, promisiunea este o atitudine „dispozițională", este posibilitatea de a-mi aminti că am promis, numai să fiu în măsură să o fac. Și în acest sens promisiunea există și în timp ce dorm, sau (cu condiția să fie înregistrată) când sunt în comă, sau chiar și după ce am murit: iată ce sunt testamentele.

însă, în conformitate cu un ritual (înscris) şi cu o formulare (idiomatică). Observaţi că şi idiomul are propriile reguli: dacă cineva şi-ar scrie propriul nume cu un normograf sau schimbându-şi de fiecare dată caligrafia, aceea nu ar fi semnătura sa. Iar acest lucru nu este valabil doar pentru semnătură. Actul decisiv al căsătoriei, după cum bine se ştie, este „da"-ul. Acum, dacă în loc să spună „da", cineva ar spune „desigur", căsătoria nu ar fi valabilă (deviere în raport cu înscrierea); dar nu ar fi valabilă nici dacă, rostind formula, ar vorbi în falset sau afectând accentul toscan ori imitând dialectul napoletan sau bergamasc (deviere în raport cu idiomul). Morala: *pentru a exista un act social,* de la a da comanda într-un bar până la consacrarea unui preot, *este nevoie de o înscriere şi trebuie ca aceasta să fie idiomatică, aşadar conformă fie unui ritual, fie unei identităţi.*

Din câte ştiu, şi vom avea ocazia să observăm acest lucru în a doua parte a cărţii, atenţia pentru conţinut – aşadar, în formularea mea, pentru înscrierea idiomatică – a fost redusă în sfera obiectelor sociale, cu toate că, după cum observam mai înainte, tocmai în acest domeniu apare ca urgentă şi decisivă. În concluzie, dacă nimeni nu mai este înclinat să afirme că principiul de contradicţie depinde de modul în care este alcătuit creierul nostru, mulţi sunt încă dispuşi să susţină că forma obiectelor sociale depinde de liberul arbitru al persoanelor. Dar chiar şi în rândul celor care au recunoscut independenţa obiectelor sociale în raport cu actele atenţia faţă de înscrierea idiomatică a fost în mare parte neglijată, astfel încât obiectele sociale erau considerate aproape obiecte ideale. Şi nici măcar Twardowski nu s-a gândit la o aplicare diferită de psihologie. O lacună importantă, dar, desigur, o reflecţie ulterioară ajută întotdeauna. Iată totuşi rezultatul reformării pe care i-am adus-o lui Twardowski:

Act	Societate în miniatură
Înscriere	Conținut idiomatic
Obiect	Referință a înscrierii

1.4.4. Construcţia realităţii sociale

În acest moment suntem în stare să formulăm o teorie a construcţiei obiectelor sociale.

După cum am văzut, pentru a exista o realitate socială, sunt necesare trei ingrediente: acte, obiecte şi inscripţionări sau înscrieri. Şi, având în vedere că ne interesa cel mai mult să ştim ce tip de entitate este un obiect social, consider că natura acestuia poate fi rezumată prin această formulă:

Obiect = Act înscris

Obiectul este o promisiune, o datorie, o căsătorie, un război.

Actul este ceea ce se întâmplă între cel puţin două subiecte, într-o societate în miniatură (de exemplu, cel care promite şi cel căruia i se promite: un om singur pe lume nu ar fi stăpânul lumii, pur şi simplu nu ar avea *nici o* proprietate).

Înscrierea (sau inscripţionarea) este înregistrarea idiomatică a actului, pe o foaie de hârtie, printr-o strângere de mână, cu o privire, aşadar şi pe *tabula* care se află în mintea celor doi contractanţi.

Pentru a o spune împreună cu Manzoni (mai bine zis, cu Agnesa): „E nevoie să aveţi doi martori pricepuţi şi înţeleşi între ei. Ne vom duce la preot: totul e să-l luăm pe neaşteptate, ca să n-aibă timp să ne scape din mână. Bărbatul zice: «Părinte, aceasta e nevasta mea». Femeia zice: «Părinte, aceasta e bărbatul meu». E nevoie doar ca aceste vorbe să le audă preotul şi martorii şi, gata, căsătoria s-a încheiat, tot aşa de

sfântă ca şi cum ar fi făcută de papa. După ce s-au rostit aceste cuvinte, preotul n-are decât să ţipe, să se frământe, să facă şi pe dracu'! Totul e de prisos; sunteţi bărbat şi nevastă!"[1] (Unde „aud" stă pentru „înscriere", „zice" pentru „act" şi „căsătorie" pentru „obiect"; şi unde intenţionalitatea, cel puţin a preotului, nu are nici o importanţă.)

Să vedem acum dacă această teorie, în afară de evidentă, mai este şi adevărată.

[1] Manzoni, 1840: 128

Diavolul în sticlă

Să închidem telefonul mobil şi să citim o poveste. Autorul este Robert Louis Stevenson, care a scris *Comoara din insulă,* dar şi povestirea, angoasantă, *Diavolul în sticlă.* Aici sunt istorisite peripeţiile unei sticle fermecate, în care se află diavolul şi care poate oferi toate desfătările lumii celui care o are în stăpânire, cu condiţia ca acesta să-şi vândă sufletul diavolului. În comparaţie cu pactele faustice de acest fel, sticla oferea o cale de ieşire. Era de ajuns ca, la un moment dat, după ce obţinea rezultatul dorit, proprietarul să fi vândut sticla, iar jocurile erau făcute, şi noul cumpărător ar fi trebuit să se descurce.

Totul în ordine? Până la un punct. Fiindcă sticla putea fi revândută la jumătate din preţul de achiziţie. La început, era foarte uşor. Chiar şi pe vremea lui Napoleon, care, datorită sticlei, a avut ceea ce a avut, până ce s-a descotorosit de ea într-un mod poate prea grăbit, sticla valora o avere. Dar, după atâtea vânzări, la sfârşit valora, să spunem, doar un euro.

În acest punct, *les chances* de-a o revinde se reduc la două: 50 de cenţi, 25 de cenţi, iar totul se sfârşeşte aici, întrucât nu există monede de 0,50 de cenţi. Cine cumpără sticla este avizat. Singura posibilitate de a ne descotorosi de ea este să găsim mai întâi un idiot, apoi un masochist condamnat la chinurile veşnice.

Ceva asemănător s-a întâmplat în filosofia ultimelor decenii. Să presupunem că acela care a susţinut că „lumea adevărată a devenit o poveste", aşadar că adevărul adevărat îl posedă numai ştiinţa sau că nici măcar ştiinţa nu este adevărată şi că trebuie să ne supunem fanteziei, şi-a cumpărat sticla cu un euro. Aplaudat şi venerat cât a trăit, în zilele de pe urmă şi-a pus problema vieţii de apoi şi atunci a găsit pe cineva, pe idiot, care i-a cumpărat-o cu 50 de cenţi. Acesta, sărind şi mai mult calul, a susţinut că adevărul nu există. Efectul a fost copleşitor, ca şi emoţia, asta şi pentru că adevărul poate durea sau deveni neplăcut. Aşadar, şi aici banchete, bătăi din palme şi congrese, până în clipa în care, iarăşi, defăimătorul adevărului şi-a pus problema de a-şi salva sufletul. Trebuia, din nefericire pentru el, să găsească pe cineva care să fie întru totul masochist, deoarece chiar şi un idiot ştie că nu există o diviziune a monedei de 25 de cenţi. Incredibil, dar adevărat, l-a găsit în pielea celui care susţine că nu există fapte, ci numai interpretări.

Nu ştiu cum s-a descurcat cel din urmă, aşadar dacă a reuşit să-l convingă pe diavol de faptul nu există fapte, ci numai interpretări şi că pactul nu mai stătea în picioare. Chiar nu ştiu. Dar poate reuşim să învăţăm ceva din toată povestea aceasta: nu este adevărat că lumea stă la dispoziţia noastră, nu este adevărat că este o simplă reprezentare în mintea subiecţilor.

Acest lucru, cititorule binevoitor, sper că l-am ilustrat în prima parte a cărţii. Ne-am demontat telefoanele mobile şi am privit la ce se află înăuntru; şi, după cum ai văzut, au ieşit de toate dinăuntru. Am avut nevoie de ceva timp, dar am reuşit, iar acum am parcurs (dacă o să numeri paginile) două treimi din carte.

Acum îţi mai cer un efort, citeşte şi această a doua parte, care este mai scurtă, dar care, dezvoltând ceea ce s-a spus

până acum, îți promite mult mai mult: o ontologie a lumii sociale. O lume în care sunt posibile angajări, revoluții, congrese, concedieri, sindicate, parlamente, societăți pe acțiuni, legi, restaurante, bani, proprietăți, guverne, căsătorii, alegeri, jocuri, recepții, tribunale, avocați, războaie, votări, promisiuni, vânzări-cumpărări, procurori, medici, catedrale, inculpați, taxe, vacanțe, cavaleri medievali, președinți. Lumea în care se află telefonul mobil, dar care, mai curând paradoxal, pare și să se afle în telefonul mobil, așa cum mintea se află în lume, iar lumea se află în minte.

2. Obiecte sociale

2.0. Realism și textualism

O clasificare. Acum avem tot ceea ce ne trebuie pentru teoria noastră. Să o testăm confruntând-o cu teoriile existente[1], pe care propun să le reducem la patru tipologii fundamentale.

Realism tare Obiectele sociale sunt solide ca și obiectele fizice.	**Textualism tare** Obiectele fizice sunt construite din punct de vedere social.
Realism slab Obiectele sociale sunt construite pe obiecte fizice.	**Textualism slab** Obiectele sociale sunt construite din înscrieri (mici obiecte fizice) idiomatice.

Unde termenii „realism" și „textualism" indică, potrivit unei mai vechi sugestii a lui Rorty,[2] opoziția dintre filosofi,

[1] În succinta, dar substanțiala sa prezentare a problemei, Varzi (2005: 85–89) observă că sfera ontologiilor sociale, în ciuda propunerilor lui Reinach 1913, Znamierowski 1924–1930 și Dewey 1925, constituie un teren crucial, dar în bună parte neexplorat și îi recunoaște lui Searle 1995 și lui Smith 2003a și 2003b meritul de a fi reaprins o discuție de multă vreme uitată. În argumentarea mea, pornesc de la presupoziția că probleme de ontologie socială au fost abordate în secolul XX și în tradiția continentală (în special de Heidegger, Foucault, Derrida) și pe această bază propun tipologia realism/textualism și tare/slab care mă va călăuzi în verificarea teoriei mele.

[2] Vezi deja citatul Rorty 1982: 149–166

care consideră că obiectele depind de subiecți, așa cum textele depind de autori; adjectivele „tare" și „slab" indică, evident, caracterul strâns sau larg al acestei presupoziții. Este vorba despre poziții cu o răspândire diferită și cu nuanțe la fel de diferite, dar cred că se pot găsi capete de serie care le exemplifică, pentru a spune astfel, în stare pură.

1. **Realismul tare** a fost susținut, în deschisă opoziție față de pozitivismul juridic, de Reinach.
2. **Textualismul tare** a fost profesat de postmoderni, al căror prim exponent este Foucault.
3. **Realismul slab** a fost contrapus postmodernilor de către Searle.
4. **Textualismul slab** a fost propus de Derrida, care trece drept un postmodern, dar, după cum vom vedea, nu este (sau, cel puțin, este în mică măsură).

Și iată sinteza strategiei mele. Voi exclude imediat realismul tare și textualismul tare; voi examina realismul slab, indicându-i aporiile; apoi voi arăta cum, în ceea ce mă privește, toate aceste dificultăți au apărut din textualismul slab, singurul care a reușit să valorizeze momentul înscrierii idiomatice ca ingredient decisiv pentru construirea obiectelor sociale.

2.1. Realismul tare

2.1.1. Nuiaua şi cimpanzeul

Un cimpanzeu foloseşte o nuia pentru a scoate furnicile dintr-un muşuroi şi pentru a se hrăni cu acestea (este deja ghiftuit), apoi lasă nuiaua. Soseşte un alt cimpanzeu şi o apucă, utilizând-o în acelaşi scop. Când se întoarce primul cimpanzeu, al doilea îi dă înapoi nuiaua. Nu aş putea spune dacă se întâmplă aşa tot timpul (în fond, cimpanzeii par subiecţi destul de gâlcevitori), dar uneori se întâmplă. Morala: proprietatea există fără nici un fel de codificare explicită, într-o societate extrem de primitivă.

După cum sugerează Rodolfo Sacco, care a evaluat şi teoretizat acest exemplu, avem de-a face cu „criptotipuri",[1] cu tipologii ascunse, dar obiective. Este greu să ne închipuim că vreun sistem de drept pozitiv i-ar fi lămurit vreodată pe cei doi cimpanzei cu privire la proprietate şi la normele acesteia. Şi aici avem de-a face cu o consideraţie care atinge intuiţii

[1] Sacco 1993, cf. şi 1989 şi 1990. Noţiunea susţine teza conform căreia dreptul *preexistă* expresiei lingvistice: „Dreptul nu are nevoie de cuvânt. Dreptul preexistă cuvântului articulat. Dreptul cunoaşte şi astăzi dihotomii pline de semnificaţii, datorate permanenţei actuale a unor instrumente cu care aceasta opera când omul nu avea cuvântul şi nu folosea cuvântul pentru a crea date juridice" (Sacco 1990: 14).

extrem de înrădăcinate: există un sens în care faptul de a da peste un obiect social echivalează cu descoperirea unui continent sau a unei teoreme. Nu am creat noi legile, iar același legiuitor, când le-a formulat, a trebuit să se supună unor legături materiale și formale, cele care au putut induce convingerea (falsă) că există o lege a naturii. De fapt, aceste legi prezintă pur și simplu legi greu de evitat: așa cum este imposibil să existe o culoare fără întindere, tot astfel este imposibil să existe o promisiune fără cel care promite, cel căruia i se promite, un obiect, o obligație și o pretenție. În lipsa acestor condiții, nu avem o promisiune, așa cum în absența locului de stat nu există un scaun, iar în lipsa unui spătar, avem un taburet. Cu toate acestea, din faptul că proprietatea pare (cel puțin în anumite împrejurări) dotată cu legi înaintea oricărei codificări pozitive nu rezultă că normele proprietății și chiar conceptul a ceea ce se poate considera ca „proprietate" apar din nimic, fără intervenția istoriei sau a societății. Proprietatea există mai mult sau mai puțin cum există progresul, tehnica și o mulțime de alte lucruri. Printre lucrurile care există însă – este bine să nu uităm – se află și o scriere extrem de importantă, memoria: dacă deuterocimpanzeul nu și-ar fi amintit că nuiaua fusese folosită de protocimpanzeu, atunci ar fi ieșit urât; doar dacă nu a uitat (adică nu a avut nici o înscriere) și protocimpanzeul. Era vorba, în terminologia mea, de o înregistrare, preforma înscrierii sociale.

De aici se recunosc resursele, dar și limitele unei teze mai puternice decât cea a lui Sacco sau a teoriei lui Reinach, potrivit căreia „dacă în această lume există entități juridice de sine stătătoare, filosofiei i se deschide un teritoriu nou. Aceasta, ca ontologie sau teorie *a priori* a obiectelor, este analiza tuturor tipurilor posibile de obiecte ca atare. (...) Filosofia se confruntă aici cu o specie întru totul nouă de obiecte, obiecte care nu aparțin naturii în sens propriu, obiecte care nu sunt nici obiecte fizice, nici obiecte psihice și care, în același timp,

se disting, şi datorită caracterului lor temporal, de obiectele ideale".[1]

Reinach ilustrează caracterul aprioric prenormativ al entităţilor juridice prin intermediul unei confruntări cu entităţile fizice. Un trandafir, care este un obiect fizic, constituie baza de obiecte de ordin superior ce se întemeiază pe trandafir şi pe care Reinach le denumeşte „stări de lucruri" *(Sachverhalten):* existenţa trandafirului, faptul de a fi o floare, faptul de a fi roşu, faptul de a fi înmiresmat, faptul de a se afla în grădină. Aceste stări de lucruri depind de trandafir, dar nu se identifică cu acesta, întrucât, de exemplu, „faptul de a fi înmiresmat" al trandafirului – stare de lucruri care comportă un conţinut propoziţional – *nu* este înmiresmat, „faptul de a se afla în grădină" *nu* se află în grădină.

Aşa cum trandafirii susţin starea de lucruri ale faptului de a fi roşii şi ale faptului de a se afla în grădină, tot astfel, de fiecare dată când promit, să zicem, „mâine îţi voi da 10 euro", se activează o pretenţie de o parte şi o *obligaţie* de cealaltă. Deoarece pentru obliterarea promisiunii este necesară o revocare, o renunţare sau îndeplinirea acesteia, pretenţia şi obligaţia nu pot fi considerate un nimic sau ceva arbitrar: acestea posedă o existenţă obiectivă, care le diferenţiază de obiectele fizice, psihice (simplele gânduri din mintea persoanelor) şi ideale. Spre deosebire de obiectele fizice, entităţile juridice nu se văd şi nu se simt (cel mult, se percep sensibil obiectele la care se referă: văd nuiaua sau casa, dar nu şi proprietatea).[2]

---

1 Reinach 1913: 145

2 Iată de ce teoria lui Reinach nu trebuie confundată cu jusnaturalismul, care, de exemplu, derivă noţiunea de „stat" din cea de „contract", fără a-şi da seama de faptul că noţiunea de „contract" o *presupune* pe cea de „stat". Şi, de altfel, deja simplul fapt al distingerii obiectelor juridice de cele fizice, psihice şi ideale exclude o legitimare a dreptului natural. Nu există ceva de genul „dreptului de natură", deoarece în acel lucru care este „natura" nu există „drept", nu mai mult decât s-ar afla în acel lucru care sunt culorile *Monna Lisa.*

În afară de aceasta, spre deosebire de simplele gânduri din mintea oamenilor, acestea persistă chiar şi când persoanele nu se gândesc la ele (am un împrumut, chiar şi când reuşesc să nu mă gândesc la el). În sfârşit, spre deosebire de obiectele ideale, obiectele sociale posedă o temporalitate determinată; într-un anume sens, ambiţia lor este antitetică faţă de cea a entităţilor ideale: dacă acestea îşi propun să existe pentru totdeauna, promisiunile sau pariurile *vor din răsputeri* să înceteze, mai devreme sau mai târziu.

Lumea îşi are propriile legi şi le respectă. Pespectiva lui Reinach descinde în linie directă din ideea lui Husserl, potrivit căreia lumea nu este compusă din date senzoriale dezordonate, ci din obiecte dotate cu o legalitate proprie, care posedă acelaşi caracter constrângător al legilor logice. În fiecare obiect este posibil să găsim o esenţă nonrelativă şi noncaducă, un *type* necesar *a priori,* chiar dacă descoperirea sa (prima formulare a unui *token)* poate avea loc în mod contingent şi *a posteriori.* Înarmat cu acest principiu, Reinach atacă frontal presupoziţia pozitivismului juridic potrivit căruia dreptul şi-ar produce în mod automat propriile concepte. Dimpotrivă, aici avem de-a face tocmai cu principii ce există în mod independent de orice doctrină juridică şi ce posedă proprietăţi la fel de constrângătoare ca obiectele fizice. Descoperirea şi formalizarea acestor legi devin sarcina ontologiei, pe care Reinach, pe urmele lui Husserl, o înţelege ca o doctrină *a priori* a obiectului.[1]

Avantajul poziţie lui Reainach faţă de linia Reid-Austin constă în faptul că stabileşte o dependenţă a obiectelor de o

[1] Roman Ingarden (1893–1970), elevul lui Reinach, va extinde această perspectivă la analiza operelor literare şi a artefactelor artistice în general, cf. Ingarden 1931, cu o abordare care a fost recent reactualizată, cf. Thomasson 1999.

dimensiune contractuală (actul social este expresia, dar nu şi constituirea obiectului social) şi ne explică, aşadar, din ce motiv surprindem imediat şi în mod intuitiv absurditatea anumitor legi. Chiar şi lumea socială are propriile legi şi le respectă; categoriile stau în obiecte, după cum credea Aristotel, nu în mintea subiecţilor, după cum credea Kant; şi este mai potrivit să lăsăm iniţiativa obiectului, din moment ce este vorba de a ţine un discurs asupra fiinţei ca fiind independentă de raportul cognitiv cu subiectul.[1] Problemele relevante ale realismului tare, a cărui emblemă este Reinach, sunt deci trei.

Prima este faptul că *realitatea* încorporează în interiorul său nu numai obiecte fizice (eventual construite de subiect, ca în ipoteza sistemului transcendental kantian), dar şi obiecte de ordin superior.[2]

A doua este că aceste entităţi constituie o serie de *a priori* materiale, adică posedă acelaşi caracter de necesitate pe care tradiţia îl furniza logicii.[3]

A treia şi în chip hotărât cea mai îndrăzneaţă (dar faţă de care Reinach, spre deosebire de alţii,[4] s-a comportat cu multă atenţie) este că în aceste entităţi sunt incluse *valorile* care s-ar afla în obiecte înainte de a se afla în minţile ce le contemplă; cu alte cuvinte, nu numai că sunt în stare să recunosc

---

[1] Ferrari 2003: 193–195; pentru abordarea specific juridică, vezi Kalinowski 1967.

[2] Această poziţie îşi află cea mai înaltă expresie în perspectiva lui Nicolai Hartmann (1882–1950; cf. Hartmann 1949), care porneşte de la o critică adusă aceluiaşi Husserl, acuzat de a fi redus realitatea la conştiinţă.

[3] În acest sens, un elev al lui Husserl ca Stanislaw Leśniewski (cf. Leśniewski 1916), profesor de filosofia matematicii la Varşovia, propune o formalizare a ontologiei condusă pornind „de jos", adică într-un stil aristotelic, şi aceasta pornind de la premisa că regulile descoperite prin intermediul unei analize de acest tip nu ar fi mai puţin necesare decât cele pe care Kant le obţinea când extrăgea tabelul categoriilor din sistemul de judecăţi pure ale intelectului.

[4] În mod tipic, Max Scheler (cf. Scheler 1916).

esența unui scaun pornind de la un scaun, nu de la o idee de scaun, ci sunt de asemenea în stare să recunosc binele sau răul unei acțiuni sau al unui comportament, chiar și ignorând dispozițiile subiectivității mele.[1]

Până la ce punct poate fi susținută o doctrină? Să examinăm părerile pro și contra.

2.1.2. Realismul: pro și contra

Pro. Împotriva ideii că omul poate face din sine ceea ce dorește și că societatea și obiectele sale constituie rosul plastic al acestei omnipotențe, realismul aduce o dovadă solidă: oriunde ne-am afla, întâlnim conexiuni obiective care nu sunt întâmplătoare; este imposibil ca rodul să tindă spre verde. Iar lucrurile nu stau altfel pentru obiectele sociale. Aceste structuri nu stau pur și simplu în mintea persoanelor care compun o comunitate sau, și mai rău, în cea a interpreților, ci sunt dotate cu proprietăți ce aparțin obiectelor înainte de a aparține subiecților care le contemplă.

Realismul tare sugerează deci o problemă importantă: necesare nu sunt structurile gândirii umane, ci stările de lucruri, iar acest lucru este valabil până și în sfera dreptului. Elementul juridic conținut într-o obligație sau într-un drept de proprietate apare strâns legat de modul în care *sunt* (în lume, în această lume) promisiunea, capetele de vite și loturile de teren. Obiectele sociale sunt stări de lucruri care se întâlnesc în lume: *peccatum meum contra me est semper.*[2]

---

[1] Rezultatul acestei hiperbole ar fi afirmația din La Mettrie (1748–1765): „A fi mașină, a simți, a gândi, a ști să deosebești binele de rău ca albastrul de galben, pe scurt, a te naște cu inteligență și cu un instinct moral sigur, dar a nu fi decât un animal, iată lucruri care nu sunt mai contradictorii decât a fi maimuță sau papagal și a ști totuși să-ți procuri plăceri".

[2] *Și păcatul meu stă necurmat înaintea mea,* Psalmul 51, 3, în lat. în original (n.tr.)

La rândul lor, stările de lucruri sunt determinate de obiectele care le constituie.

Paradigma obiectului în dreptul roman[1] devine lămuritoare din acest punct de vedere. Obiectele juridice precum obligaţia, moştenirea şi uzufructul îşi au originea în stările de lucruri şi tocmai din această geneză îşi derivă exactitatea, care atacă frontal ideea lui Hume potrivit căreia nu există necesitate în sens material, ci numai în sens logic. Aici, aşadar, lucrul este cel care îşi afirmă propriile drepturi şi exact în acest sens putem aprecia până la capăt valoarea dictonului conform căruia „numele sunt consecinţe ale lucrurilor".

Chiar şi bunele maniere la masă sunt instructive în acest sens. În aparenţă, o bună parte din chestiunile de etichetă sunt convenţionale: putem mânca cu mâinile, cu tacâmurile, cu beţişoarele. Cu toate acestea, în interiorul acestor posibilităţi, care presupun un mod diferit de a găti mâncărurile şi de a le prezenta la masă, prevalează oportunităţile de folosire dictate de obiecte şi de legăturile materiale ale subiecţilor, astfel încât nu numai un singur act al etichetei are origini radical convenţionale.[2]

Această noncontingenţă devine necesitate când de la *tokens* ale obiectelor ne întoarcem la *types* ale obligaţiei, pretenţiei, promisiunii. Acum, de ce depind aceste legături şi constanţa lor? Există o fizică a lumii sociale, fără îndoială, dar este în cea mai mare parte o fizică ingenuă:[3] există dovezi nu numai perceptive, dar şi de ordin superior, care constituie o realitate întâlnită sau care se impun ca un lucru dat în mod

---

[1] Gragani 1997, Bretone 1998, Lancieri 2003. Pentru centralitatea obiectului în ontologia clasică, cf. Kobau 2004.

[2] Câteva exemple: coatele nu trebuie sprijinite de masă pentru a nu-i deranja pe comeseni; în lumea islamică, se mănâncă numai cu mâna dreaptă, deoarece mâna stângă este considerată impură; la masă se folosesc cuţite neascuţite, pentru a evita ameninţarea fizică.

[3] Lipmann 1923, Hayes 1979, Bozzi 1989 şi 1990, Casati şi Smith 1994

intuitiv, şi nu elaborat în mod conceptual.[1] La rândul lor, procesele, preţurile şi debitele există, aşadar nu pot fi rezolvate nici în subiecţi, nici în unităţi atomice,[2] iar acest lucru este valabil şi pentru termeni ca „inocenţă", „culpabilitate", „intenţii infracţionale", la limită „nervos".[3] Într-adevăr, o mare parte a vieţii noastre se confruntă cu chestiuni de simţ comun şi nu avem de-a face doar cu protoni şi viruşi, ci cu legi, contracte, obligaţii, softuri, căsătorii, case asupra cărora ar trebui dată o explicaţie, în multe cazuri independent de fizică. În afară de aceasta, realitatea surprinsă de fizică s-a îndepărtat de realitatea obişnuită; ar trebui explicată şi aceasta din urmă în cadrul unei ontologii a simţului comun.[4]

În această concepţie, aşadar, este implicit un orizont ecologic[5] coerent cu ceea ce am sugerat în teoria obiectului:[6] ideea de fond este tocmai că în abordarea din perspectiva obiectelor sociale avem de-a face cu dimensiuni spaţiale şi temporale care orientează şi limitează forţa convenţiei. Contractele, legile, chiriile, monedele sunt condiţionate, mai degrabă decât de voinţa contractanţilor, de forma imanentă a obiectului

---

1 Metzger 1941: 22 urm.

2 Smith 1997. La originile atitudinii care constituie fundalul acestei perspective este experienţa psihologiei Gestalt-ului de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, care îşi focalizase atenţia tocmai pe transcendenţa structurilor complexe cu privire la componentele lor elementare (cf. Ehrenfels 1890, Wertheimer 1923; pentru o elaborare teoretică, Smith 1988).

3 De aici dificultăţile constante, de la jusnaturalism încolo, ale unei abordări fizicaliste a problemelor legale; cf. Jasanoff 1995 şi Moore 2002.

4 Smith 1995. Avem de-a face cu „obiecte familiare" (Ayer 1940: 2), cu „articole de magazin de dimensiuni modeste" (Austin 1962b: 23). Acest indiciu poate deveni util şi pentru surprinderea unor aspecte caracteristice ale obiectelor sociale, a căror desfăşurare temporală este adesea comparată cu întinderea corporală şi cu durata temporală a vieţii unui om.

5 Gibson 1979: 46. Pentru reluarea ecologiei în psihologie, Barker 1968, Barker *et alii* 1978, Schoggen 1989.

6 *Supra*, 1.1.4.

social şi de coordonatele spaţio-temporale care au legătură cu raportul nostru cu mediul înconjurător.[1]

Contra. Toate bune şi frumoase până aici. Dar realismul îşi arată dificultăţile când încercăm să-l precizăm dincolo de limitele unei metafizici descriptive îndreptate spre reconstituirea legăturilor şi a invariantelor gândirii umane şi ale mediului său[2] şi ale unei teorii generale a stărilor de lucruri subzistente obiectelor sociale.

De fapt, intrând mai în detaliu, dacă am dori să conferim necesitate obiectelor sociale nu în calitate de *types,* ci de *tokens,* ne-am vedea constrânşi să considerăm ca necesare deducerile IRAP (Industral Research Assistance Programme, Program de asistenţă şi sprijin a întreprinderilor mici şi mijlocii din Canada, n.tr.) şi IRPEF (Imposta sul Rendito delle Persone Fisiche, impozit pe venitul persoanelor fizice, n.tr.) din 2007, când, dimpotrivă, este evident că legile sunt aplicate în baza unor principii contingente. Acum, tocmai contingenţa apare

---

[1] Relativismul apărut din compararea obiceiurilor a fost un argument tradiţional împotriva intuiţiilor morale: grecii îşi onorează morţii, iar perşii îi ard. Cu toate acestea, modul în care s-a impus acest raţionament, în Antichitate şi apoi în secolul al XVIII-lea, cu Montesquieu, menţinea totuşi o înrădăcinare materială (varietatea obiceiurilor se bazează pe relativitatea climatelor, cf. Montesquieu 1748); cu alte cuvinte, nu se sprijinea niciodată doar pe ideea de pură convenţie. Trecerea la relativismul postmodern s-a întemeiat pe un viciu de raţionament: pornind de la consideraţia că sistemele legislative şi obiceiurile diferite au manifestări formale diferite, se conchide că există şi o diferenţiere de substanţă; pe când este uşor de observat că acelaşi conţinut normativ este exprimat în moduri diferite. În Franţa, ceea ce nu este interzis este permis. În Germania, ceea ce nu este permis este interzis. Pare o mare diferenţă, dar marea majoritate a lucrurilor interzise şi a lucrurilor permise coincid în legislaţia celor două ţări.

[2] De acord, de astă dată, cu proiectul de „metafizică descriptivă" a lui Strawson 1959. Asupra dezbaterii dintre metafizica „revizionistă" (sau, mai bine spus, „prescriptivă") şi metafizica „descriptivă", cf. Haack 1979 şi Varzi 2001 şi 2005.

ca determinantă pentru necesităţile concrete ale obiectelor sociale. Putem uşor constata acest lucru considerând varietatea stărilor de lucruri care, în diferite tradiţii juridice, recidivează sub forma „contractului"; şi, mai semnificativ, având prezentă în minte folosirea deliberată a noţiunilor vagi ale dreptului, îndreptată tocmai spre oferirea unei marje ridicate de flexibilitate tratării stărilor de lucruri relativ omogene.[1] Caracterul variabil nu ţine doar de geografie şi de tradiţii juridice, ci şi de istorie, după cum putem verifica prin intermediul confruntării a două imposibilităţi, una eidetică (relativă la forma legii), iar cealaltă, iletică (relativă la materia supusă legii), ilustrate de Marx[2] şi uşor de falsificat.

Imposibilitate eidetică: „Nimeni nu este constrâns să contracteze o căsătorie; dar fiecare trebuie să fie constrâns, odată ce a contractat căsătoria, să se supună legilor acesteia. Cine contractează o căsătorie nu *creează,* nu *inventează* căsătoria, aşa cum înotătorul nu inventează natura şi legile apei şi ale gravitaţiei. În consecinţă, căsătoria nu se poate adecva (adapta) liberului arbitru al celui care se căsătoreşte; dimpotrivă, liberul arbitru al celui care se căsătoreşte este cel care trebuie să se adecveze (adapteze) căsătoriei." Orice se poate spune despre acest raţionament astăzi, în afară de faptul că este incontestabil.

Imposibilitate iletică: „Faptul de a culege vreascurile uscate căzute pe jos pus pe acelaşi plan cu cel mai organizat furt de lemne! Un aspect este comun ambelor fapte: însuşirea lemnelor altcuiva. Aşadar, în ambele cazuri este vorba de furt. La aceasta se reduce logica ascuţită care a emanat fără ezitare legile. Aşadar, să atragem atenţia asupra *diferenţei,* iar dacă trebuie să ne conceadă că speţa este, *conform esenţei,*

---

1 Cf. Ajani 2003

2 Îţi datorez aceste două exemple lui Paolo Di Lucia, căruia îi mulţumesc pe această cale.

diferită, va fi greu să afirmăm că aceasta trebuie să fie ceruta *conform legii*."[1] Acum, continuă Marx, „se dau obiecte ale proprietăţii care, prin natura lor, nu pot avea niciodată caracterul proprietăţii private determinat mai înainte. Aceste obiecte de proprietate, prin *esenţa* lor elementară şi prin *existenţa* lor accidentală, intră sub incidenţa dreptului de ocupaţie, sub dreptul de ocupaţie al acelei clase, pe care dreptul de ocupaţie îl exclude din orice altă proprietate, al acelei clase care în societăţile civile ocupă acelaşi loc pe care astfel de obiecte de proprietate le au în natură."[2] Acum, chiar şi acest lucru este falsificat, în momentul în care companiile multinaţionale pot breveta de fapt specii naturale.

Concluzia, probabil, este aceasta: noi avem determinate obiecte sociale pe care le-am *descoperit* în decursul istoriei noastre. Aceste obiecte sunt purtătoare ale unor legi de esenţă alcătuite într-un anume mod. Dar acest lucru nu înseamnă că am descoperit *singurele* obiecte sociale care există, fie în spaţiu, fie în timp. Cu privire la spaţiu, în China, de exemplu – ca urmare a istoriei lor –, au descoperit unele obiecte sociale diferite de cele descoperite de noi (multe sunt identice) şi totuşi dotate cu aceeaşi necesitate (în acest mod s-ar evita echivocul prin care, pornind de la *varietatea* obiectelor, se ajunge la caracterul lor *aleatoriu).* Cu privire la timp, s-ar putea observa că şi o instituţie precum familia, ca atare condiţionată biologic în mod esenţial, a suferit, aproape dintotdeauna, variaţii relevante în societăţile occidentale. Totuşi, aceste transformări nu au apărut niciodată ca fructul unor simple decizii, ci au trebuit să se confrunte cu stări de lucruri şi cu legi de esenţă.

---

1 Marx 1842: 224–225
2 Marx 1842: 232

2.1.3. Pocherul lui Aristotel

Să recapitulăm punctele principale ale discursului desfăşurat până aici. Reinach nu pune pe acelaşi plan etica şi ontologia socială. Ontologia sa socială se doreşte a fi independentă de orice consideraţie etică, întrucât etica reprezintă – pentru a spune astfel – o valoare adăugată tocmai de unele stări de lucruri, nu de altele. Ontologia socială şi etica sunt, prin urmare, două sfere care se ating, dar nu sunt identice. Putem infera poziţia lui Reinach în etică, dar aceasta este o reconstrucţie *bona fide,* deoarece acesta a scris mult prea puţin pe această temă.

În afară de aceasta, ontologia socială a lui Reinach este săracă în fond, din moment ce abordează numai chestiuni de drept *a priori.* Scrie că de fapt concluziile sale servesc ştiinţelor sociale, dar nu a elaborat niciodată cu adevărat o teorie a altor obiecte sociale, care să nu fie cele ale dreptului.

Reinach recunoaşte caracterul variabil al dreptului pozitiv în raport cu invariabilitatea dreptului său *a priori.* Dreptul pozitiv este constituit de lucruri care trebuie[1] să fie făcute. Poate este posibil să corectăm doar această parte a teoriei sale, fără a arunca restul, pentru a avea astfel, pe de o parte, obiecte puternice şi impenetrabile, iar pe de alta, obiecte mai penetrabile şi cu un grad mai înalt de variabilitate.

Odată făcute aceste precizări, se poate conchide că, oricât de incitant ar fi din punct de vedere intelectual, întrucât opune o fermă dezmințire paradigmei subiectiviste care desface obiectele sociale, modelul lui Reinach prezintă cel puţin două defecte principale. În primul rând, pare cât se poate de neplauzibil proiectul unei „doctrine *a priori* a dreptului *civil*".

[1] Această datorie este un *Sollen,* aşadar un imperativ moral, nu o necesitate materială.

Dreptul civil este *din punct de vedere analitic* ceva istoric. Reinach este pe deplin conştient de aceasta, dar în acest punct problema este evidentă: doctrina lui Reinach este o maximă („să nu vă gândiţi că legile sunt simplul rod al subiectivităţii"), nu un instrument pozitiv pentru construirea unei teorii a obiectelor sociale. În al doilea rând, Reinach susţine că obiectele juridice posedă un „fapt de a fi independent" propriu, dar nici aici nu am ajuns nicăieri. Este imanent naturii acestora, de acord cu acelaşi Reinach, faptul de a avea un început şi un sfârşit în timp, după cum demonstrează falsitatea *a priori* a unor fraze precum:

Aristotel îşi dorea aşi la pocher.
Plotin se gândi să înscrie un gol.
Proclus era un suporter al echipei Chievo.
Antistene a făcut un credit.

În concluzie, Reinach şi-a îndreptat întreaga atenţie asupra *obiectului* (şi abia într-o a doua etapă asupra *actului),* neglijând cu toate acestea circumstanţa prin care ceea ce apare ca factor de discriminare, pentru un obiect social ca atare (în alt mod decât pentru un obiect fizic sau un obiect ideal) – după cum am văzut şi după cum vom argumenta pe larg în urmă toarele capitole –, este *înscrierea.* Abordarea sa se poate schematiza astfel:

Act
↓
Înscriere
Obiect

Rezultatul, aşadar, este că realismul tare nu funcţionează decât ca maximă. Să marcăm cu o cruce.

Realism tare
Obiectele sociale sunt solide ca și obiectele fizice.

Textualism tare
Obiectele fizice sunt construite din punct de vedere social.

Realism slab
Obiectele sociale sunt construite pe obiecte fizice.

Textualism slab
Obiectele sociale sunt construite din înscrieri (mici obiecte fizice) idiomatice.

2.2. Textualismul tare

2.2.1. Luna lui Geertz

„Odată am stat de vorbă cu un cunoscut etnometodolog care susținea că ar fi demonstrat că astronomii creează cu adevărat quasarii și alte fenomene astronomice prin intermediul cercetărilor și discursurilor lor. «Ascultă, i-am spus, să presupunem că tu și cu mine mergem să facem o plimbare sub clar de lună, iar eu voi spune cât de minunată este luna în noaptea aceasta, iar tu vei încuviința. Creăm noi oare luna?» «Da, îmi răspunse».“

Metabasis eis allo ghenos. Îmi închipui că voi fi întrebat cine, cu excepția bravului postmodern luat în colimator de Searle,[1] a mai propovăduit vreodată o doctrină atât de dezlânată, dar răspunsul este simplu, iar cazuistica, amplă. În general, ingredientele sunt un subiectivism de matrice carteziană, o confuzie între ontologia și epistemologia de origine kantiană și o teorie a voinței de putere, de inspirație nietzscheană. De la Descartes se preia ideea că obiectele sunt incerte și că singurul lucru asupra căruia nu avem dreptul să ne îndoim este subiectul; de la Kant, teza potrivit căreia singurul mod de a da stabilitate lumii este supunerea acesteia sub schemele conceptuale

[1] Searle 1998: 20

ale ştiinţei; de la Nietzsche, ipoteza că ştiinţa nu este nimic altceva decât manifestarea voinţei de putere a subiecţilor. În acest punct, jocurile sunt făcute: dacă un om de ştiinţă nebun ar susţine că luna este făcută din brânză, ei bine, atunci este făcută din brânză.

Date aceste ingrediente, reţeta constă într-o *metabasis eis allo ghenos:* se porneşte de la o teză care posedă o validitate extrem de circumscrisă şi care este generalizată transportând-o în domenii unde devine controversată.[1] Luaţi exemplul lui Foucault, care susţine[2] că, atunci când ştiinţele umane vor dispărea, probabil va dispărea şi omul. Este vorba de generalizarea cazului particular cu care îşi începuse cercetările şi care consta în premisa că nebunia este un produs al psihiatriei.[3] Ceea ce, într-un anume sens, este adevărat: modul nostru specific de abordare a acelor comportamente pe care le numim „ale nebuniei" este psihiatria, care ne vorbeşte de schizofrenici şi paranoici acolo unde odinioară se vorbea de posedaţi de zei şi demonizaţi. În afară de aceasta, nebunia reprezintă fără îndoială un proiect epistemologic, în sensul că faptul de a numi ceva drept „nebunie" în loc de „posedare divină" este o alegere care depinde de ceea ce ştim.

Dar, dacă se referă la om, ca gen natural, acest discurs nu stă în picioare. Acest biped fără pene era înainte şi, după toate aparenţele, va mai fi şi după ce, eventual, ştiinţele umane vor dispărea. Iar faptul de a gândi contrariul – sau de a-l scrie, în ceea ce are aerul unui transport liric – înseamnă tocmai (1) confundarea ontologiei cu epistemologia, (2) a socialului cu individualul şi, în sfârşit (3), considerarea individualului ca fiind sfera unui subiectivism absolut ce poate fi atribuit, în cel mai bun caz, solipsismului. Motiv pentru care un congres

1 Ferraris 1998: 17–20
2 Foucault 1966: 400–414
3 Foucault 1961

al postmodernilor[1] s-ar încheia cu înfiinţarea unei asociaţii a solipsiştilor, aşadar a unui pătrat rotund.

Problema cea mai serioasă a textualismului tare este că, excluzând din motive de dogmă eventualitatea unei *adaequatio* dintre intelect şi lucru (având în vedere că nimic nu ar exista în afara textului), ajunge *ex hypothesi* să fie imun la orice posibilitate de falsificare. Situaţia este literalmente psihanalitică: dacă psihanalistul te-ar întreba dacă ai încercat vreodată instincte ucigaşe faţă de un membru al familiei, îi poţi răspunde că da, confirmând ipoteza; care însă nu ar mai fi infirmată nici dacă i-ai răspunde că nu, deoarece în acest caz psihanalistul ar deduce că este vorba de o rezistenţă.[2]

2.2.2. Cum să facem să dispară lumea în text

În toate acestea există o doză de ironie. Descoperirea obiectelor sociale are loc în tradiţia istoricistă (cea din care îşi trage originile postmodernismul) şi în cadrul contrapunerii dintre ştiinţele naturii, care se ocupă de obiecte fizice, şi

---

1 Ceea ce este şi problema acelei gândiri foarte tari care a hotărât să se cheme „gândire slabă", cf. Vattimo – Rovatti, ed., 1983.

2 Ceva asemănător, dar cu accente mai grave, trecând de la trăirile psihice la evenimentele istorice, s-a întâmplat în 1991 în timpul primului război din Golf. În seara în care s-a dezlănţuit primul atac la sol, filosoful Gianni Vattimo explica la televizor că războiul nu va izbucni, deoarece era vorba de o confruntare postmodernă dusă cu ajutorul mass-media, şi nu cu armele. Vattimo tocmai ce îşi sfârşise argumentarea, când pe ecranul din spatele său se dezlănţui sfârşitul lumii: începuse atacul la sol. Este vorba de infirmarea empirică a unei teorii? Nu pentru postmoderni, aşa cum, pentru scepticii radicali, nimic nu ne va putea convinge vreodată, de exemplu, că ardem pe un rug (am putea foarte bine *să ne gândim* că suntem în flăcări). Până-n-ntr-acolo că, la câţiva ani după aceea – aşadar, după o chibzuită reflecţie –, a apărut o carte a sociologului francez Jean Baudrillard (cf. Baudrillard 1995), care susţinea – *constatând*, şi nu *prevăzând* – că războiul din Golf *nu avusese loc niciodată,* că era vorba de o iluzie mediatică şi că imaginile apărute pe ecranele noastre, ca şi cele din spatele lui Vattimo, erau trucate etc.

ştiinţele spiritului, destinate tocmai tratării obiectelor sociale.[1] În aparenţă, este deschiderea unui mare domeniu de obiecte. Cu toate acestea, ideea de a încredinţa gestionarea acestora istoriei şi spiritului a lipsit la început de consistenţă obiectele sociale, anulând aceleaşi obiecte fizice într-un nihilism de secol XX faţă de care Fichte pare un moderat. Deci, mai degrabă paradoxal, descoperirea obiectelor sociale coincide cu eliminarea lor din două mutări, care se încheie cu un şah mat pentru cine a deschis partida.

Prima mutare. Ideea istoricistă a obiectelor sociale este că acestea sunt o manifestare a unei libertăţi lipsite de legături obiective, ce se manifestă prin intermediul timpului şi este formată din spirit, care se poate consolida în instituţii. În acest cadru, obiectele devin convenţionale şi modificabile după bunul plac. Cu alte cuvinte, dacă există o ontologie a obiectelor sociale, atunci este o ontologie istorică; dar o ontologie istorică nu este o ontologie,[2] deoarece implică un relativism atât de puternic, încât acesta împiedică orice clasificare.

Din acest punct de vedere, ne apare ca exemplară poziţia lui Wilhelm Dilthey (1833–1911)[3], care formulează o teorie generală a ştiinţelor spiritului (pe care le contrapune ştiinţelor naturii, *tertium non datur)* şi califică obiectele sociale drept „spirit obiectiv", care se sedimentează în instituţii. În aparenţă, avem obiecte recunoscute în autonomia lor în raport cu sfera naturală, dar sunt astfel numai ca urmare a unui fel de a spune. Singurul raport posibil cu instituţiile spiritului obiectiv este de fapt, pentru Dilthey, cel al unei interpretări istorice, chemată să reînvie tipul de decizii luate în trecut şi să le motiveze raţiunile genetice, întorcându-se la actul *psihologic* din care

1 Ferraris 1988: 117 urm.
2 Hacking 2002
3 Dilthey 1905–1910

au izvorât. Dilthey concepe această transformare în termenii unei critici a raţiunii istorice: dacă revoluţia copernicană a lui Kant ne învaţă să ne întrebăm nu cum sunt lucrurile în sine, ci cum trebuie să fie alcătuite pentru a fi cunoscute de noi, atunci mai trebuie să facem un efort şi să arătăm cum categoriile prin care cunoaştem nu au căzut din cer şi că posedă, la rândul lor, o origine istorică şi reflectă interese contingente.

În acest punct, obiectele încep să devină ambigue. Ştiinţele naturii, ele da, posedă obiecte adevărate, sarcina lor fiind să *explice* legături cauzale. Ştiinţele spiritului, în schimb, nu au obiecte, sau aproape, deoarece datoria lor este *înţelegerea,* care, potrivit lui Dilthey, constă într-o formă de identificare în care un subiect se transpune într-un alt subiect (faptul de a înţelege obiectul „Iuliu Cezar" înseamnă a te transpune în acel subiect care este „Iuliu Cezar"). Ca într-o bombă cu ceas, paradigma biografiei şi a autobiografiei ca model al înţelegerii în ştiinţele spiritului declanşează o disoluţie a obiectelor sociale, care se nasc dintr-un subiect şi reînvie într-un alt subiect.[1]

A doua mutare. Să ne întoarcem la a doua mişcare, începută de Heidegger, care a înfruntat ontologia socială pornind de la analiza subiectului individual[2] şi botezând-o „analiză existenţială", „hermeneutică a efectivităţii" şi cu alte denumiri. Aici, ontologia nu este valabilă ca o teorie a obiectelor, ci ca o cercetare a unei fiinţe care le transcende. Şi aici există o intuiţie fondată, adică ideea că obiectele sociale nu s-ar da în absenţa unor persoane care cred în existenţa lor. Dar Heidegger consideră că dependenţa de subiecţi este o dependenţă de individualităţi monadice (aşadar obiectele sociale sunt asimilate stărilor sufleteşti ale subiecţilor individuali) şi

[1] Ferraris 1992
[2] Heidegger 1927

presupune că ceea ce este dependent de subiecţi este subiectiv, aşadar interpretabil la infinit.[1]

Hermeneutica şi postmodernul se limitează să radicalizeze acest viciu de raţionament. Pentru Gadamer, cu o preluare totală a naturalului în social, fiinţa se reduce la limbaj;[2] iar pentru Foucault,[3] elementul social, chiar când se aplică studiului naturii, este o pură manifestare a voinţei de putere. Prin această mutare, relativismul iese din sfera ştiinţelor spiritului pentru a intra în ştiinţele naturii. Totul este constituit din punct de vedere social; orice tip de obiectivitate se revelă ca subiecto-dependentă; aşadar, totul este interpretabil la infinit, iar în ultimă instanţă, nimic nu este. Tipic, pentru a atenua consecinţele moralmente inacceptabile ale unui rezultat de acest fel (dacă Hitler ar fi învins, ar fi avut dreptate?), Richard Rorty[4] s-a angajat într-o apologie a democraţiei.

Şah mat. Dar, întrucât presupoziţia este cea a unei anulări a obiectivităţii, nimic, în aceste luări de poziţie, nu poate

[1] De fapt, o mare parte a cercetării lui Heidegger este îndreptată către determinarea dispoziţiilor individuale, fie acestea condiţii existenţiale (plictiseala, angoasa) sau atitudini în raport cu obiectele (lucruri şi instrumente), iar sfera ontologiei sociale este definită în ansamblu ca „inautentică". E ca şi cum ar spune că autenticul se află în subiect şi că obiectelor le aparţine mai curând o sferă de inautenticitate. Iar subiectul, în acest punct, ia în stăpânire fiinţa, care „se dă" (sau se refuză) omului, întocmai ca Zerlina faţă de Don Giovanni („Acolo îmi vei da mâna/acolo îmi vei spune da": să ne amintim consideraţiile cu privire la mână din Heidegger). Toate acestea sunt confirmate de seria metaforică prin care omul ar fi pe rând păstorul, paznicul, santinela fiinţei. Tot astfel în textul lui Da Ponte: „Oh, ce gentilom de treabă!/ El stă-năuntru cu drăguţa,/Iar eu o fac pe santinela!...", cântă Leporello (*Don Giovanni*, Act I, scena I) şi tot astfel Heidegger (1929: 27): „Faptul că *Dasein*-ul se află ţinut în interiorul nimicului, întemeiat pe angoasa latentă, îl face pe om păstorul *(Platzhalter)* nimicului".

[2] Gadamer 1960: 542

[3] Foucault 1966

[4] Rorty 1979 (pentru perspectiva de ansamblu) şi 1991: 237–264 (pentru argumentarea politică specifică)

oferi vreun argument serios pentru a distinge adevărul de fals şi binele de rău. Să presupunem de fapt că, în locul lui Rorty, ne-am întâlni cu un alt american, ceva mai rău: „Un american, o cunoştinţă de-a mea din Londra, un bărbat foarte învăţat, m-a asigurat că un copilaş sănătos şi alăptat cum se cuvine în vârstă de un an este cel mai delicios fel de mâncare din câte există, sănătos şi hrănitor, gătit fie rasol, fie fript, la cuptor sau înăbuşit; iar eu nu am nici o îndoială că poate fi la fel de minunat la gust în sos alb sau ragu". Este un pasaj din Jonathan Swift în *O modestă propunere* (1729)[1], care, pentru a pune capăt foametei din Irlanda, sugerează, cu o ironie macabră, să se mănânce copiii irlandezi.

Un relativist coerent – să spunem etnometodologul din povestirea lui Searle – ar fi constrâns să susţină că modesta propunere nu este de fapt o propunere indecentă. De dragul teoriei, ar trebui să observe, apelând cât cuprinde la etnografie, istorie, psihanaliză, că antropofagia este atestată în multe culturi, că atunci când comandăm un biftec nu o facem doar din lipsă de proteine, că acelaşi travaliu al doliului constituie o formă de antropofagie (se introiectează celălalt), că Hitler era vegetarian şi că – dacă este un relativist cu adevărat plin de fantezie – comuniştii sunt mâncători de copii.

Pus în dificultate de absurditatea propriilor afirmaţii (mai mult sau mai puţin, este ca şi cum am spune că luna este un construct teoretic, dar din punct de vedere moral este mult mai rău), relativistul ar evoca probabil un contraexemplu. Să ne închipuim, pentru a rămâne pe marginea unei teme sângeroase, că, în locul lui Cortés, la Tenochtitlan ar fi sosit un etnolog. Câte avantaje! Nici un creştinism impus, nici o distrugere de idoli. Da, desigur. Dar cu aceasta relativistul, ar fi pus umărul la o evidentă răsturnare: dacă ar fi sosit un etnolog,

[1] Swift 1729: 139

nu ar fi avut loc nici măcar suspendarea sacrificiilor umane (douăzeci de mii la o singură sărbătoare, în anumite cazuri, ceea ce explică succesul militar facil al conchistadorilor, care au întâlnit o populație în general dezorientată și turbulentă față de azteci). Și acum să ni-l închipuim pe același etnolog la Auschwitz: ar fi îndrăznit să invoce toleranța față de obiceiurile și cutumele naziștilor?

Singurul rezultat al acestui relativism de *Văduvă veselă* este generarea unui antirelativism de *Te Deum,* iar aceasta, în fond, este marea sa responsabilitate istorică. Acum, relativismul, aplicat de la caz la caz și cu mult bun-simț, este singura teorie practicabilă în etică, atât timp cât se dispune de o teorie a obiectului. Dar postmodernii au ajuns la concluzia hiperbolică și falsă că, pentru a întemeia relativismul, este necesar să afirmăm că *totul,* de la teoriile științifice la percepția obișnuită a lumii, este construit din punct de vedere social. Și atunci și-au coroborat nihilismul cu sofismul potrivit căruia ceea ce este construit din punct de vedere social este pur relativ, chiar subiectiv, și că alternativa dintre a mânca folosind cuțitul și furculița sau bețișoare chinezești și cea dintre geocentrism și heliocentrism ar fi două cazuri de varietate culturală. Expunându-se astfel la răsturnarea nu mai puțin hiperbolică prin care, dacă există adevăruri nonrelative (2 și cu 2 fac 4, Cezar a trecut Rubiconul, atomii există, iar Pământul se învârte în jurul Soarelui), *atunci* nu trebuie să fim relativiști nici în etică.

Greșind, se învață sau învață alții: *pentru a fi relativiști în etică, este necesar să fim realiști în ontologie.* Eroarea fundamentală a textualismului tare nu a fost de fapt relativismul (care, de altfel, nu este o invenție a acestuia), ci critica obiectivității, considerată în mod straniu ca o anticameră a absolutismului, când adevărat este tocmai contrariul. Și numai printr-o teorie adecvată a obiectului vom putea fi relativiști,

şi relativişti într-un mod nearbitrar pentru că am înţeles la ce obiecte ne referim. În mod banal, trebuie să presupunem că există o lume externă independentă de construcţiile şi de schemele noastre conceptuale pentru a da sens vocabularului nostru, chiar şi moral: „să nu ucizi" este un imperativ care are sens doar dacă faptul de a ucide un om şi de a ne gândi să-l ucidem sunt două lucruri diferite. De aici nu urmează că tot ceea ce există în lumea exterioară ne condiţionează în mod necesar deciziile. La restaurant putem alege, datorită meniului şi listei de vinuri, iar în chestiuni mai serioase, datorită unor criterii care nu depind de ontologie. Şi, pentru a menţine deschisă libertatea de a alege şi responsabilităţile ce decurg de aici, nu este necesar să invocăm caracterul „construit din punct de vedere social" al întregii realităţi.[1]

2.2.3. Morala fabulei

Peripeţiile etnometodologului nostru sugerează o morală: partea interesantă a textualismului tare o reprezintă faptul că este fals. În formularea sa literală – cea potrivit căreia obiectele fizice înseşi sunt construite din punct de vedere social –, doctrina apare evident ca absurdă şi se naşte din confuzia dintre teorii şi obiectele acestora, dintre ontologie şi epistemologie,

[1] Şi, încă o dată, nu trebuie să exagerăm crezând că viaţa noastră este un continuum de Hotărâri în care se mobilizează ontologia şi epistemologia, Fiinţa şi cunoaşterea. Chestiunile critice apar la suprafaţă dintr-o cantitate nedefinită de chestiuni minore sau minime ce nu merită puse în discuţie. Cele două extreme ale celui care vrea să discute despre tot, dar chiar despre tot, şi ale celui care nu vrea să se discute nici măcar în bioetică, deoarece în această privinţă a hotărât deja Fiinţa supremă, sunt două cazuri hiperbolice. Dar pare sănătoasă şi de urmat atitudinea celui care, să presupunem, se hotărăşte să deconstruiască falsele prezumţii care se află în spatele cuvintelor „terorism", „democraţie", *„rule of law"*, rămânând stabilit că acela care ar dori să deconstruiască şi sintagma „pui cu cartofi" s-ar distra de minune, iar cel care s-ar apuca să deconstruiască Mont Blancul şi-ar pierde timpul.

dintre ceea ce este (luna, de exemplu) şi ceea ce ştim (sau nu ştim) despre ceea ce este.

Cineva ar putea contraargumenta că nu este nimic rău în faptul de a susţine că obiectele sociale sunt construite din punct de vedere social, dar în acest punct nu am avea de-a face cu o teorie, ci cu o solidă tautologie. Teza ar putea redeveni interesantă sau cel puţin netautologică în momentul în care s-ar aserta că acest „caracter construit din punct de vedere social" echivalează cu „construit din punct de vedere subiectiv", numai că, în acest punct, ne-am afla din nou în faţa unei falsităţi evidente, după cum poate constata oricine ar decide în mod subiectiv că furtul nu mai este un delict sau că banii nu au valoare. Acest nonsens manifest se poate întuneca într-un mare nor de pulbere când se susţine că „nu există fapte, ci numai interpretări",[1] dar redevine limpede ca lumina zilei printr-un simplu experiment mental, care constă în faptul de a ne închipui un tribunal în care, deasupra scaunului judecătorului, este scris tocmai că „nu există fapte, ci numai interpretări".

Dacă totuşi teza textualismului tare se doreşte a fi mai puţin de o tautologie (realitatea socială este construită din punct de vedere social), atunci constă tocmai din aserţiunea conform căreia realitatea socială apare ca fiind construită din punct de vedere social; şi aşadar, în tripartiţia Act-Obiect-Înscriere avem o valorizare exclusivă a actului, care corespunde unei psihologizări a întregii lumi sociale.

Act
~~**Înscriere**~~
~~**Obiect**~~

Îşi pierde timpul, aşadar, textualistul tare, a cărui doctrină nu funcţionează, la fel ca aceea a realistului tare, fără a-i împărtăşi,

[1] Nietzsche 1885–1887, 7 [60]

cu toate acestea, fascinaţia intelectuală. Şi aici, să punem o piatră deasupra sau cel puţin o cruce.

Realism tare	**Traumatism tare**
Obiectele sociale sunt solide ca şi obiectele fizice.	Obiectele fizice sunt construite din punct de vedere social.
Realism slab	**Textualism slab**
Obiectele sociale sunt construite pe obiecte fizice.	Obiectele sociale sunt construite din înscrieri (mici obiecte fizice) idiomatice.

2.2.4. „Nimic nu există în afara textului." O lectură corectă

Încă o chestiune, înainte de a duce raţionamentul mai departe. Ce facem atunci cu sentinţa „nimic nu există în afara textului"[1] dacă pe urmă dorim să profităm de Derrida în cadrul ontologiei noastre sociale? Fraza se pretează să fie interpretată ca o aserţiune care declară inexistenţa unei realităţi independente de interpretările noastre, de limbajul pe care îl folosim, de teoriile cu care ne referim la aceasta. Acum, în aceşti termeni, afirmaţia rezultă în mod manifest falsă, întrucât, considerată literal, s-ar reduce la nonsensul pentru care ar exista textele, şi nu lumea la care se referă.

Şi în aceşti termeni o interpretează, de exemplu, Searle,[2] când încearcă să demonstreze diferenţa esenţială dintre acele părţi de realitate care depind de limbaj (de exemplu, *propoziţia* „Muntele Everest are piscul acoperit de zăpadă şi gheaţă") şi părţi ale realităţii cu totul independente de limbaj (de exemplu,

1 Derrida 1967a: 219–220
2 Searle 1995: 70–91 şi 205–213

faptul că Muntele Everest are piscul acoperit de zăpadă şi gheaţă). Sau când demască nonsensul ocult din cauza căruia realitatea este confundată cu instrumentele utilizate pentru a o defini (de exemplu, lumea cu teoriile fizice pe care le putem formula în acest sens) prin intermediul nonsensului evident potrivit căruia Searle care cântăreşte 73 de kilograme şi Searle care cântăreşte 113 de livre ar constitui două realităţi distincte.[1]

Problema este totuşi că Derrida a precizat că fraza trebuia înţeleasă astfel „Nimic nu există în afara contextului".[2] Aceasta însemnând că, de exemplu, este un lucru să vedem o pajişte în timpul unei plimbări şi altul să o observăm cu ochii unui botanist. Searle consideră pur şi simplu banală precizarea lui Derrida,[3] ceea ce nu este un fapt consfinţit, dacă avem în vedere că în ontologie – cel puţin cu privire la obiectele fizice şi la obiectele ideale – *totul* există în afara textului, dacă este adevărat că există zăpadă şi gheaţă în vârful Everestului şi 2 + 2 = 4 independent de limbajul nostru, de interpretările şi de schemele noastre conceptuale.

Faptul că aserţiunea lui Derrida se referă la epistemologie (sau la modul de a cunoaşte lucrurile), şi nu la ontologie (sau la modul lor de a fi) mi se pare demonstrat de o consideraţie simplă. Pornind de la Husserl, Derrida nu a crezut niciodată că realitatea fizică ar fi construită. Aceasta posedă prin definiţie o fiinţă distinctă de subiectul cunoscător şi de eventualele teorii care îi trec prin minte. Principiul conform căruia „nimic nu

---

1 Searle 1995: 187

2 Derrida 1988: 136

3 Searle 1995: 181: „Derrida, din câte pot spune, nu furnizează o argumentare. El declară pur şi simplu că nu există nimic în afara textului (...). Şi, în orice caz, într-un răspuns polemic adus unora dintre obiecţiile mele, el pare să dea înapoi: spune că tot ceea ce înţelegea prin declaraţia aparent spectaculoasă că nu există nimic în afara *textelor* este ideea banală că orice lucru există într-un *context* dat sau în altul!".

există în afara textului", aşadar, poate fi aplicat numai cu privire la *socializarea* obiectelor ideale (care, odată descoperite în fiinţa lor independentă, trebuie răspândite)[1] şi *construirea* obiectelor sociale (care, în schimb, presupun, prin însăşi existenţa lor, o înregistrare).

Şi aici intervine eroarea lui Derrida, care nu este cea a textualiştilor tari (faptul de a crede că obiectele fizice sunt construite din punct de vedere social), ci aceea, mai sofisticată, de a confunda obiectele ideale cu obiectele sociale, cunoaşterea cu socializarea acesteia. Pe scurt, triunghiurile există şi fără o înscriere, contractele nu, iar Derrida a confundat triunghiurile cu contractele. Din toate acestea însă putem extrage un principiu pozitiv pentru ontologia socială, chiar dacă, admit acest lucru, este mai puţin puternic şi sexy decât „nimic nu există în afara textului": *înscrierea este condiţia necesară, dar nu suficientă a obiectelor sociale.* Asta-i tot. Şi pe această bază voi pune la punct, în cele două capitole care mai rămân, mai întâi critica lui Searle, apoi apologia lui Derrida.

[1] Cf. *supra* 2.2.4

2.3. Realismul slab

2.3.1. Berea lui Searle

Sunt în tren şi soseşte controlorul. În timp ce îi arăt biletul, îmi dau seama de o omisiune neplăcută: am compostat doar rezervarea, dar nu şi biletul propriu-zis. În timp ce controlorul se uită şi se gândeşte o clipă, încep să-mi pregătesc argumentarea defensivă: cele două bilete, în realitate, sunt unul singur, având în vedere că, la casa de bilete, mi le-au capsat împreună; în afară de aceasta, se referă la un singur eveniment, călătoria Torino–Milano din dimineaţa de 9 mai 2005, după cum rezultă în mod incontestabil din rezervare. Era de ajuns, aşadar, să compostez doar unul dintre ele.

Din fericire, controlorul nu mă constrânge la o demonstraţie de acest tip şi se hotărăşte să lase lucrurile aşa cum sunt. Dar, dacă am fi început să ne contrazicem şi să aducem argumente în sprijinul tezelor noastre respective (de exemplu, controlorul ar fi putut să-mi atragă atenţia că atunci când afirm că „biletele sunt capsate împreună", accept tocmai că este vorba de două bilete, dintre care unul – cel pe care îl definisem nesăbuit ca „biletul propriu-zis" – necompostat), am fi făcut ontologie. Aşadar, am fi pus în joc întrebări de tipul ce este un obiect (biletul), ce este un eveniment (călătoria) şi apoi ceea ce Searle a denumit „imensa ontologie invizibilă" care

formează ţesătura de reguli, obligaţii, sancţiuni ce constituie trama vieţii noastre.

Să ne închipuim apoi că acest controlor m-ar fi amendat (cu toate ontologiile din lume, legea era de partea sa). În acest punct, ar fi trebuit să plătesc, scoţând din portofel o bucată de hârtie (dar în alte tranzacţii ar fi putut fi şi o carte de credit sau o bucată de metal). Ar fi fost vorba, fără îndoială, de un obiect fizic, care în mod sigur nu este construit din punct de vedere social, din moment ce moleculele care îl compun nu sunt create de guvernatorul Băncii Italiei sau de maşinile monetăriei. În afară de faptul că un obiect ca bancnota posedă o valoare socială, aceasta îmi permite să cumpăr ceva; iar acest lucru nu depinde pur şi simplu de mine, având în vedere că moneda este valabilă şi pentru cine are idei, şi dispoziţiilor sufleteşti cu totul diferite de ale mele, continuând să fie valabilă pentru mine independent de schimbările credinţelor şi stării mele de spirit. Cum este posibil? Cum se întâmplă că aceste obiecte fizice primesc o valoare socială?

Să citim explicaţia miracolului în versiunea lui Searle: „Intru într-o cafenea din Paris şi mă aşez la o masă. Soseşte chelnerul, iar eu rostesc un fragment dintr-o frază în franceză. Spun: «Un demi, Munich, à pression, s'il vous plaît». Chelnerul aduce berea, iar eu o beau. Las nişte bani pe masă şi plec". Aparent, totul este vizibil: berile, mesele, chelnerii, banii etc. Dar lucrurile nu stau astfel: scena nu este atât de simplă şi, mai ales, nu este deloc vizibilă pe de-a-ntregul.

Searle continuă câteva rânduri mai jos: „Observaţi că nu putem înţelege caracteristicile descrierii pe care tocmai am furnizat-o prin intermediul limbajului fizicii şi chimiei. Nu există nici o descriere fizico-chimică adecvată pentru a defini «restaurant», «chelner», «frază în franceză», «bani» sau chiar «scaun» şi «masă», chiar dacă toate restaurantele, chelnerii şi

mesele sunt fenomene fizice". Iar acesta este un al doilea aspect care trebuie observat. Fără îndoială, cele pe care le-am văzut sunt obiecte fizice (inclusiv frazele în franceză); dar, după cum subliniază Searle, limbajul fizicii nu le epuizează caracteristicile, întrucât o frază în franceză nu se reduce la vibrațiile pe care le produce în aer și în timpan.

În acest punct, intră în scenă invizibilul: „Trebuie să observăm, în afară de aceasta, cum scena astfel descrisă prezintă o enormă ontologie invizibilă: chelnerul nu este cu adevărat proprietarul berii pe care mi-a adus-o, ci este angajat de restaurant, căruia îi aparține berea. În restaurant se cere înregistrarea unei liste de prețuri cu toate *les boissons* și, chiar dacă nu voi vedea niciodată această listă, mi se cere să plătesc doar prețul înregistrat. Proprietarul restaurantului este autorizat să funcționeze de guvernul francez. Ca atare, este supus unei sumedenii de norme și regulamente despre care nu știu nimic. Am dreptul de a mă afla aici în primul rând doar pentru că sunt cetățean al Statelor Unite, care posedă un pașaport valabil, și pentru că am intrat legal în Franța."[1]

Unde este pădurea obiectelor invizibile? Iat-o: „proprietar", „angajat de", „se cere înregistrarea", „să funcționeze", „guvern", „norme", „regulamente", „drept", „cetățean", „Statele Unite", „pașaport valabil", „Franța" și așa mai departe. Acestea sunt obiectele sociale. Și s-ar spune că Searle s-a apucat să scrie o addenda la *Teoria obiectului* a lui Meinong, îmbinând-o cu *Fundamentele a priori ale dreptului civil* a lui Reinach.

De fapt, pe de o parte, Searle pare să ne invite, odată cu Meinong, să renunțăm la prejudecată în favoarea realului: prezența fizică a meselor și a scaunelor nu este singura formă de prezență posibilă. Într-un anume fel, sunt obiecte până și

1 Searle 1995: 9–10

pătratul rotund şi Pegas, să nu mai vorbim de „cetăţenii Statelor Unite" aflaţi în excursie la Paris; când ne referim la un pătrat rotund, nu ne referim la un fier din lemn, când ne referim la Pegas avem în minte un obiect diferit de Bucefal, iar când îi menţionăm pe „cetăţenii Statelor Unite", nu ne referim (încă) la „cetăţenii din Irak".

Pe de altă parte – şi de acord cu Reinach – aceste obiecte invizibile nu sunt himere sau închipuiri, ci prezintă consecinţe reale. Ontologia invizibilă nu este o zoologie fantastică à la Borges, nici o clasificare a ierarhiilor angelice. Este o lume de legi, instituţii, drepturi şi obligaţii dotate cu o existenţă independentă faţă de actele noastre individuale de voinţă şi imaginaţie. Acestea nu se identifică pur şi simplu cu voinţa noastră şi nu sunt alcătuite din aceeaşi ţesătură din care sunt alcătuite visele: promit ceva luni, iar promisiunea va dura până vineri şi este valabilă chiar şi când dorm şi visez.

Acum, în ce fel se conciliază *invizibilitatea* cu *soliditatea?* Răspunsul lui Searle este că obiectele sociale sunt obiecte de ordin superior ale căror *inferiora* sunt constituite de obiecte fizice, din care îşi derivă o bună parte din propria soliditate. Preţul este cel de 25 de centolitri dintr-un lichid, berea; cetăţeanul Statelor Unite cântăreşte 73 de kilograme (şi chiar şi chelnerul are o greutate, chiar dacă nu o remarcăm); moneda constă în bucăţi de metal şi de hârtie. Când intrăm în lumea socială, nu accedem la un univers spiritual, ci la un amestec de obiecte sociale şi de acte psihice cărora le *pot* (dar nu *trebuie* obligatoriu, din moment ce, după cum am sugerat în mai multe rânduri şi voi reveni, un acord se poate pecetlui cu o strângere de mână) corespunde acte lingvistice. Avantajul pe care Searle şi-l repromite din acest mod de a vedea lucrurile este dublu. Pe de o parte, în realitatea imediată, reuşeşte să sustragă sfera socialului din mâinile postmodernilor, care fac din aceasta o materie friabilă, vagă şi interpretabilă la infinit. Pe de alta,

actul de salvare este posibil tocmai pentru că Searle consideră că a depăşit opoziţia tradiţională dintre ştiinţe ale naturii şi ştiinţe ale spiritului, întrucât între obiectele fizice şi cele sociale nu subzistă un hiat, ci o continuitate.

Vast proiect, o spun fără urmă de ironie, chiar şi pentru că este tocmai ceea ce îmi repropun să fac prin intermediul ipotezei mele cu privire la reificare, în cadrul căreia, dacă dorim, pe masa din bar, în locul berii am pus un telefon mobil. Şi este fără îndoială meritul lui Searle faptul de a fi relansat în filosofia analitică problema ontologiei sociale, fără a se limita, de exemplu, la o analiză intenţională a obiectelor sociale,[1] transferând acele obiecte din mintea persoanelor în marele teatru al lumii.

2.3.2. Cum să facem cuvinte cu lucrurile

Ideea lui Searle este genială în simplitatea sa. Austin, prin analiza actelor performative, se întrebase „cum să facem lucruri cu cuvintele" şi găsise răspunsul tocmai în acele acte care, după cum am văzut, nu se limitează să descrie o stare de lucruri, ci o produc, dând viaţă botezurilor, căsătoriilor, pariurilor, promisiunilor etc. Cel al lui Austin, e cazul să o spunem, era un exemplu luminos de *textualism tare,* căruia i-am arătat limitele (chiar şi cu ajutorul lui Searle) în capitolul precedent. Într-adevăr, în situaţii precum cele examinate de Austin, nimic nu există în afara textului.

Dar Austin ştia ceea ce face şi mai ales înţelegea bine (este presupoziţia raţionamentului său) că actul performativ

[1] După cum procedase, invers, filosoful finlandez Raimo Tuomela (1995, 2002), căruia i se datorează, de asemenea, după cum vom vedea în curând, inventarea unui ingredient esenţial al ontologiei lui Searle, „intenţionalitatea colectivă". Asupra dezvoltărilor recente ale ontologiilor sociale, cf. Gilbert 1989, Collin 1997, Smith 1999 şi Koepsell şi Moss 2003.

reprezintă doar *una* dintre folosirile limbajului, care în foarte multe alte cazuri se limitează să descrie o realitate ce există independent de cuvinte: tocmai ceea ce am încercat să subliniez, marcând diferenţa dintre obiectele sociale, pe de o parte, şi obiectele fizice şi ideale, pe de alta. Dacă neglijăm această diferenţă, dacă transformăm lumea într-un produs al limbajului, atunci una din două: în cel mai bun caz, suntem Dumnezeu, care printr-un bine cunoscut act performativ („să fie lumină") a creat lumea (sau cel puţin lumina, întrucât Geneza ne spune că, înaintea actului performativ divin, Duhul plutea deasupra apelor, care aşadar se aflau deja acolo). În cel mai rău caz, devenim asemenea etnometodologului care îşi închipuie că a creat luna prin teoriile sale.

Acum, programul textualismului tare trebuie să fi suscitat în Searle, care între timp sistematizase teoria actelor lingvistice,[1] exigenţa unei precizări fundamentale,[2] cea care îl determină să formuleze o *ontologie socială*. Mergând *in partibus infidelium,* adică tocmai în Parisul deconstructivist, trebuie să fi bătut cu pumnul în masă: *Garçon, un demi; Munich, à pression, s'il vous plaît!* Subliniind că, prin actul său, nu producea nici o bere, nici o masă; că dădea o comandă unui chelner care exista deja pe cont propriu; şi că singurul lucru produs cu adevărat în toată povestea era un contract între el şi *garçon*: acesta din urmă – dacă nu s-ar fi simţit jignit să se audă apostrofat ca într-un film cu Jean Gabin – ar fi fost obligat să aducă berea, aşa cum Searle ar fi fost obligat să plătească. Actul, prin urmare, după cum am văzut,[3] ar fi produs un obiect, care la rândul său era făcut posibil de alte obiecte invizibile – norme, preţuri, regulamente etc. Cum să oprim *le dérapage* postmodernist? Searle va fi observat, îmi închipui, că lucrul

1 Searle 1969 şi 1975
2 Searle 1993a, 1993b, 1998
3 *Supra*, 1.4.

cel mai solid şi vizibil în tot acest contract erau banii lăsaţi pe masă. (Curios, nu remarcase *bonul* pe care chelnerul tocmai îl rupsese. Searle, plătind, stinsese datoria, dar asupra acestei chestiuni vom reveni ceva mai încolo.)

De aici teoria lui Searle: obiectele sociale reprezintă obiecte de ordin superior produse prin acte performative, care, cu toate acestea – contrar a ceea ce cred postmoderniştii –, posedă o bază fizică, de exemplu hârtia sau metalul cu care se plăteşte. Prin aceasta, a circumscris sfera performativului (care este valabil numai pentru obiectele sociale) şi a ancorat lumea obiectelor sociale de cea a obiectelor fizice, după modelul postmodernilor care cred că durerea de dinţi este construită din punct de vedere social: nu este adevărat, dimpotrivă, adevărat este contrariul, deoarece *până şi obiectele sociale au nevoie de suporturi fizice.*

De fapt, pe de o parte, în momentul în care pretinde că adevăratul model de obiect social este banul, în care există o bucată de hârtie sau de metal ce acţionează ca suport pentru funcţii de ordin superior, Searle apare mai realist ca regele. De fapt, în ciuda avertismentului lui Searle, există un mare număr de obiecte sociale, de exemplu entităţi complexe precum statele, universităţile sau firmele, care nu posedă o contraparte fizică dotată cu graniţe evidente; şi mai există şi altele – datoriile, de exemplu – care par să nu posede prin definiţie *nici o* contraparte fizică. Şi, aşadar, este ca şi cum Searle ar fi luat *à la lettre* metafora lui Reinach cu privire la faptul că obiectele sociale sunt solide precum copacii şi casele şi s-ar comporta ca acei neokentieni care, simţind o miasmă de spiritualism în Eul transcendental, au trecut la căutarea categoriilor în circumvoluţiunile creierului.

Pe de altă parte totuşi, tocmai datorită formaţiei sale culturale, care este cea a actelor lingvistice, Searle menţine, în propria atitudine, o doză ridicată de convenţionalism, care, după cum vom vedea, îl îndeamnă de exemplu să susţină că

„orice lucru poate funcţiona ca monedă" (încercaţi să *plătiţi* – şi nu să *daţi la schimb* – folosind un munte sau un şoarece şi veţi vedea că nu este aşa). Cu alte cuvinte, după încercarea de ancorare în mod strâns (şi nu în larg, după cum voi sugera să fac prin intermediul recursului la *înscrieri)* a obiectului social în obiectul fizic, acesta conferă o putere nemaiauzită construcţiei sociale, fără a avea în vedere, de exemplu, faptul că apare cu totul neplauzibil, să spunem, un stat ce include corpuri cereşti situate în afara sistemului solar, întrucât evidente legături materiale l-ar face neguvernabil (e de ajuns să ne gândim, la scară redusă, la dificultăţile imperiului lui Carol Quintul peste care nu apunea niciodată soarele).

Iată, pe scurt, despre ce este vorba: legitimul *desideratum* al ontologiei searliene trebuie să fie elaborat în alt fel, păstrând, pe cât posibil, numeroasele lucruri bune existente, dar corectându-i defectele mai evidente şi mai grave. Să începem cu începutul.

Realismul slab: cum funcţionează. Problema, înainte de toate, este să ştim ce ţine împreună obiectul social şi obiectul fizic, preţul şi berea, bancnota şi bucata de hârtie din care este făcută. Ideea lui Searle se sintetizează într-o formulă:

X contează ca Y în C

Unde
X = obiect fizic
Y = obiect social
C = context
„contează ca" = intenţionalitate colectivă

Să explicăm. Pentru a trece de la o bucată de hârtie colorată (un obiect fizic) la o bancnotă (un obiect social), se

desemnează o funcţie, aplicând regula „X (bucata de hârtie) contează ca Y (bancnota) într-un context C (un stat determinat într-o epocă determinată)". Desemnarea de funcţie se exercită prin *reguli constitutive* care, spre deosebire de cele pe care Searle le numeşte „regulative", nu instituie ordinea într-o situaţie ce ar putea subzista independent de reguli (de exemplu, obligaţia de a conduce pe partea dreaptă), ci este înfiinţată tocmai de reguli (aici, cazul tipic sunt jocurile: nu s-a recurs la regulile şahului fiindcă ar fi existat tabla de şah, pionii şi alte piese şi pentru a pune ordine pe tabla de şah; aceste reguli sunt cele care fac într-adevăr să aibă sens tabla de şah şi piesele).

Totul clar până aici. Regulile care guvernează o desemnare de funcţie construiesc, peste un ansamblu de obiecte fizice (să spunem, bucăţi de lemn şi oameni), obiecte sociale (pioni din jocul de şah şi profesori de filosofie). Searle observă, de asemenea, că funcţiile desemnate, chiar dacă derivă din reguli, nu sunt convenţionale. Şi, într-adevăr, este o greşeală să credem că subzistă o echivalenţă între „a urma o regulă" şi „a urma o convenţie", din moment ce altminteri, după cum a observat Wittgenstein,[1] nu ar mai fi nici o diferenţă între a urma o regulă şi a crede că o urmăm, între a juca şah şi a crede că jucăm şah şi, până la urmă, între a ne uita la ceas pentru a şti ce oră este şi a ne închipui unul, tot pentru a şti ce oră este. În mod concret, pot foarte bine, dacă am pierdut un nebun la şah, să-l înlocuiesc cu un capac de la sticla de bere, din moment ce convenţională este piesa, nu funcţia:[2] capacul de la sticla de bere ar trebui totuşi să se mişte pe diagonală, dacă vreau să mă joc într-adevăr, nu pur şi simplu să cred că mă joc.

---

1 Wittgenstein 1953

2 Evident, funcţia desemnată în acea convenţie mai complexă care este jocul de şah.

Avantaje şi probleme. Primul avantaj este că, în acest mod, a fost eliminată viziunea convenţională a obiectelor sociale, care este cel puţin la fel de veche ca şi contractul social al lui Rousseau, care susţinea că nu numai contractul social, ci şi limbajul în care ar fi stipulat este convenţional. Şi, fără a merge atât de departe, li s-a dat o palmă postmodernilor.

În al doilea rând, obiectele sociale s-au înrădăcinat nu numai în regulile ce le constituie, ci şi în obiectele fizice care le suportă în calitate de *inferiora.* Acum, având în vedere că intenţionalitatea colectivă are, în teoria lui Searle, aceeaşi funcţie desemnată de act în terminologia lui Twardowski–Meinong şi că obiectul fizic constituie suportul obiectului social, atunci ontologia socială a lui Searle ar prezenta o structură de acest tip:

Obiect fizic

↓

Intenţionalitate colectivă

↓

Obiect social

Aşadar (merită să facem această observaţie preliminară, deoarece se va dovedi utilă în continuarea discursului meu), trihotomia Act-Conţinut-Obiect se simplifică într-o dihotomie Act-Obiect. În teoria intenţionalităţii colective, se privilegiază actul; în cea a obiectului social, ca supravieţuitor în raport cu cel fizic, obiectul:

Act

înscriere

Obiect (fizic)

Totul în regulă? Numai până într-un anumit punct. Pentru că, în primul rând, este greu să ne sustragem impresiei unei

anumite circularităţi: pe de o parte, limbajul este un obiect social; pe de alta, este condiţia obiectelor sociale. În afară de această problemă generală, mai există două chestiuni majore care tulbură teoria lui Searle. Este vorba, în primul rând, de probleme legate de act, iar în al doilea rând, de probleme legate de obiect. Să le examinăm în ordine, începând cu actul.

2.3.3. Probleme legate de act

Misterele jocului de fotbal. Pentru a testa teoria lui Searle, să luăm ca exemplu jocul de fotbal. Ideea de fond este că avem obiecte fizice, de exemplu o pajişte, o sferă de piele şi bărbaţi în pantaloni scurţi care aleargă şi dau pase; toate acestea însă generează obiecte sociale, adică un teren de fotbal, o minge regulamentară, jucători şi o partidă. Şi cum? Datorită atingerii cu o baghetă fermecată, „intenţionalitatea colectivă".[1] Scrie Searle: „[Există] o linie continuă care merge de la molecule şi munţi la şurubelniţe, la încântătoarele răsărituri şi apusuri de soare, şi apoi la legi, bani şi state-naţiune. Arhitrava centrală a podului care porneşte de la fizică la societate este intenţionalitatea colectivă, iar mişcarea hotărâtoare pe acel pod în crearea realităţii sociale este impunerea intenţională colectivă funcţionând asupra unor entităţi care nu pot avea acele funcţii în lipsa acelei impuneri."[2] Ideea, cel puţin în linie de principiu, pare simplă şi eficientă. Să încercăm înainte de toate să îi surprindem aspectele pozitive.

Ce funcţionează. Ceea ce intră în joc (este cazul să o spunem) într-un meci de fotbal sunt tocmai obiecte fizice –

[1] Dar, după cum am sugerat mai înainte, termenul a fost inventat, înaintea lui Searle, de Raimo Tuomela. Pentru o privire de ansamblu şi o discuţie asupra dezbaterii, Carli 2004.

[2] Searle 1995: 50

faptul de a juca fotbal este diferit de faptul de a te gândi că joci fotbal, faptul de a vedea o partidă este diferit de faptul de a visa una – supuse legilor naturale, dacă ne gândim la traiectoria mingii sau la prestaţia jucătorilor. Dar asupra acestor legi fizice se impun altele (a înscrie gol, a învinge sau a pierde, fault, ofsaid etc.) care sunt de un gen foarte diferit: mingea care, duminica, având o anumită traiectorie, înscrie un punct în timpul partidei poate fi aceeaşi ca şi luni, cu aceeaşi traiectorie, intră în poartă, dar nu se înscrie nici un punct pentru că nu are loc o partidă. În concluzie, fizica nu este de ajuns. Să facem un mic experiment.

> Încercaţi să vă imaginaţi o secvenţă de coordonate relative la un obiect în diferitele momente de timp T_1, T_2... T_n, succesive momentului T_0, în care îi fusese imprimată o forţă. Forţa trebuie să fie suficientă pentru a descrie traiectoria, dar numeroşi factori o pot modifica şi de aceea nu întotdeauna rezultatul este cel dorit.

Despre ce vorbeşte această descriere?[1] Despre o lovitură de pedeapsă. O descrie adecvat? Nu. Este puţin probabil ca suporterii ambelor echipe să fie dispuşi să asiste la scenă cu o imperturbabilă seninătate ştiinţifică. Reacţia de furie (sau de bucurie, de la caz la caz) se datorează credinţei că un meci de fotbal *nu este numai* o succesiune de cauze şi efecte determinate din punct de vedere fizic. Şi nu pare prea inteligent să susţinem că meciurile de fotbal nu există, din moment ce în realitate nu sunt nimic altceva decât o succesiune de acţiuni şi reacţii explicabile prin intermediul fizicii. Ar fi ca şi cum am spune că modul cel mai potrivit pentru a ne delecta la un meci de fotbal este să ne dotăm cu un microscop atomic. Ce lipseşte? Iată a doua chestiune şi un al doilea experiment.

[1] Sugerată de Lorenzo Baravalle, căruia îi mulţumesc pe această cale.

> Unii o fac mai bine, alţii o fac mai rău, iar alţii sunt cu totul un antitalent, dar la bază funcţionează astfel. Trebuie să loveşti cu forţă suficientă, iar acest lucru poate fi destul de greu pentru că uneori intervin oboseala, emoţia sau o angoasă sâcâitoare. Şi apoi nu este uşor să simţi toate acele priviri în spate şi toate acele aşteptări. Când trebuie apoi să o faci de două sau de trei ori pe săptămână, atunci este un stres.

Este vorba tot despre obişnuita descriere a loviturii de pedeapsă, unde se omite însă ce se are în vedere când se şutează, adică poarta. Lucrurile nu se explică numai cu ajutorul cauzelor fizice, mai sunt necesare şi scopurile. Şi ar fi destul de bizară, scria Leibniz,[1] descrierea unui eveniment oarecum diferit de un meci de fotbal, precum cucerirea unei fortăreţe, în care s-ar spune: „(...) ea se datorează faptului că micile corpuscule ale prafului de puşcă, fiind eliberate prin contactul cu o scânteie, au ţâşnit cu o viteză capabilă să proiecteze un corp dur şi greu împotriva zidurilor cetăţii, în timp ce ramurile corpusculelor care alcătuiesc arama tunurilor ar fi legate destul de bine pentru a nu se desface sub presiunea acelei viteze". Nu, trebuie să se spună că „prevederea cuceritorului l-a făcut să aleagă timpul şi mijloacele potrivite şi puterea sa a biruit toate obstacolele". Complimente pentru *mister*. Şi, revenind la noi, este incredibilă cantitatea de lucruri care devin cu totul de neînţeles când le este ignorată destinaţia: încercaţi să vă închipuiţi ce efect ar avea asupra voastră un prăjitor de pâine, un aspirator sau un calculator al căror scop nu l-aţi cunoaşte (e deja destul de greu când nu ştiţi cum funcţionează).

Acest lucru este atât de adevărat încât, în psihologia noastră naivă, suntem îndemnaţi să concepem aceeaşi realitate fizică, neînsufleţită, în termenii unui sistem intenţional. Ca în

---

[1] Leibniz 1686 § 19

memorabila scenă din *Cunoaşterea durerii,* care se ocupă de un alt proiectil, un fulger ce se dezlănţuie asupra micilor vile din Brianza, provocând stricăciuni de nedescris, pentru a se descărca la sfârşit (golul său) într-o cadă: „Cu un tir formidabil şi nimicirea prealabilă a unui pian cu coadă, se cufundă în cada uscată a femeii de serviciu. De data aceasta, fusese absorbit pentru totdeauna în misterioasa nulitate a potenţialului de împământare. (...) Zidarul din vila Enrichetta, cu bunul-simţ caracteristic ţăranilor, a emis o ipoteză proprie, de altfel cât se poate de credibilă: că ultima oprire a îngălbenitului, aşa îl numi, s-ar fi datorat faptului că a găsit ţeava latrinei înfundată, drept pentru care nu a putut găsi calea de trecere de care avea nevoie un fulger atât de mare."[1]

Ajungând la intenţionalitatea *colectivă,* mai trebuie să avem în vedere încă o circumstanţă. Jocul de fotbal este ca vorbirea unei limbi: sunt multe lucruri la care se participă şi numai în interiorul acestei participări putem, într-o a doua mişcare, să ne recunoaştem ca indivizi. Numai într-o limbă pe care au vorbit-o milioane de persoane înaintea mea – şi pe care alte milioane o vorbesc în jurul meu – poate avea sens o frază ca „Eu, tocmai eu, Maurizio Ferraris, m-am născut la Torino". În acelaşi mod, numai în interiorul unui sistem de reguli acceptate de toată lumea (spectatori, arbitri, jucători) poate avea sens înscrierea unui gol, deci un lucru care îmi va face echipa fericită şi o va nemulţumi pe cealaltă. Aceasta, evident, nu implică faptul că, în confruntare, dispar individualităţile, în timpul jocului sau pe teren. Dar sunt picături care există doar

---

[1] Gadda 1963: 587–588. Scena se regăseşte întocmai la Daniel Dennett: „Odată, un electrician mi-a explicat cum a descoperit un mod să-mi protejeze pompa de apă subterană de pericolul fulgerelor: un fulger, spuse, vrea întotdeauna să găsească un mod de a se descărca în pământ, dar uneori este determinat, printr-un şiretlic, să urmeze o traiectorie secundară. Pompa poate fi protejată construind un alt traseu mai bun, care să pară mai *evident* fulgerului" (Dennett 1987: 39–40).

dacă există o mare. Voi încerca să ilustrez acest lucru printr-un alt exemplu.

> Dacă el înțelege că vreau să șutez la dreapta, va merge la dreapta. Ar trebui să îl fac să creadă că obiectivul meu este la stânga. Dar el ar putea înțelege că obiectivul meu este la dreapta și atunci cel mai bine ar fi să îl fac să creadă că obiectivul meu este la dreapta și să șutez într-adevăr la dreapta. Încă și mai bine, să îl fac să creadă că obiectivul meu este la dreapta, dar că intenționez să îl fac să creadă că este la stânga, când de fapt îmi propun să șutez la dreapta și, până la urmă, să șutez la stânga.

Să presupunem că acestea sunt raționamentele unui atacant înainte de obișnuita lovitură de pedeapsă. În aparență, cei care se confruntă sunt monade, atacantul și portarul. Doi subiecți inaccesibili și misterioși. În realitate, lucrurile nu stau chiar astfel. Atacantul vrea să înscrie, iar portarul să apere. În ceea ce le privește, cele două echipe pot spune același lucru pe care îl spunea Carol al V-lea: eu și vărul meu (adică Francisc I) dorim același lucru, așadar Ducatul de Milano. Dar toți joacă același joc. Iată problema: nu avem de-a face cu subiecți care se confruntă în afara oricărei participări. Ne putem închipui că un jucător pune piedică, altul trage de tricou, iar al treilea, eventual câștigând astfel un campionat mondial, marchează un gol cu mâna (care se revelă într-adevăr ca instrumentul absolut). Cu toate acestea, este inimaginabil ca, pentru a câștiga, un portar să taie mingea cu un briceag. Acest lucru nu se face și nu ar câștiga. Astfel, argumentează Searle, funcționează realitatea socială. Înainte de conflict, există o lume comună de scopuri și de reguli.[1] Aceeași lume

[1] Nu credeți? Și atunci spuneți-mi (mai puțin cei care știu despre ce este vorba) ce naiba se întâmplă aici, și nu vorbesc despre un joc între marțieni, ci pur

publică în care, pentru noi, banii sunt folosiţi pentru a plăti, independent de evaluările noastre în ceea ce-i priveşte (dovadă a bunăvoinţei divine sau ochi al dracului).

Ce nu funcţionează. Bine, chiar foarte bine. Am dezvăluit din punct de vedere filosofic misterul lumii sociale. Raţionamentul este coerent, iar ipoteza, persuasivă. Într-adevăr, se pare că toţi copiii trec de la o fază alocentrică, în care nu sunt încă indivizi, la o fază egocentrică, în care pornesc de la eul lor. De o bună bucată de vreme a fost teoretizat şi faptul că societatea precedă indivizii[1] şi, într-adevăr, nu s-ar înţelege cum, pornind de la monade, se poate fabrica o societate. Până aici, aşadar, se înţelege şi recent s-a găsit chiar şi o localizare fizică a intenţionalităţii colective: într-adevăr, faptul că domeniul de pertinenţă al obiectelor sociale coincide cu cel al conţinuturilor intenţionale apare întru totul plauzibil; ceea ce

şi simplu despre o partidă de fotbal american, cazul preferat al lui Searle, fapt care îi face exemplele în mare parte indescifrabile: „După primul sfert de oră, partida părea dominată clar de cei de la Chargers, care conduceau cu 24 la 0. Rolf Benirschke marcase un *field goal* de 32 de yarzi, Wes Chandlers dăduse un *punt* direct în *touchdown* la 56 de yarzi, o cursă a lui Chuck Muncie de un yard şi o pasă în *end zone* a lui Dan Fouts de 8 yarzi pentru James Brooks au construit pentru San Diego un avantaj care părea de neîntrecut. În acel moment, *quarterback*-ul de rezervă al celor de la Dolphins, Don Strock, l-a înlocuit pe titularul David Woodley şi a marcat în mod neaşteptat 17 puncte".

[1] Durkheim 1893: 101–102, cursivele îmi aparţin: *„Ansamblul credinţelor şi sentimentelor comune majorităţii membrilor unei aceleiaşi societăţi* formează un sistem determinat, care are viaţa sa proprie; putem să-l numim conştiinţă colectivă sau comună. Fără îndoială, ea nu are ca substrat un organ unic; ea este, prin definiţie, difuză în toată întinderea societăţii; nu este mai puţin adevărat că are caractere specifice care fac din ea o societate distinctă. (...) Este (...) *cu totul altceva decât conştiinţele particulare,* cu toate că nu se realizează decât în indivizi. Ea este tipul psihic al societăţii, tip care are proprietăţile sale, condiţiile sale de existenţă, modul său de dezvoltare, exact ca tipurile individuale, chiar dacă de o cu totul altă manieră. (...) *Funcţiile judiciare, guvernamentale, ştiinţifice, industriale,* într-un cuvânt toate funcţiile speciale sunt de ordin psihic, deoarece constau în sisteme de reprezentări şi de acţiune; cu toate acestea, *ele sunt, în mod evident, în afara conştiinţei comune".*

ar face obiective (sau, mai bine spus, intersubiective) acele conţinuturi ar putea fi o serie de caracteristici neurofiziologice specifice precum aşa-numiţii „neuroni oglindă", care guvernează propria noastră conştiinţă şi pe a celorlalţi.[1] Dar, dacă încercăm să cerem mai mult, apar problemele, şi anume: (1) ce este mai exact intenţionalitatea colectivă; (2) dacă poate întinde într-adevăr un pod între lumea fizică şi cea socială; (3) dacă este în măsură să explice *întreaga* realitate socială; (4) *unde* se află acea intenţionalitate.

Cu privire la primul aspect, natura intenţionalităţii colective, faptul că au fost localizaţi neuronii acesteia nu ne spun încă ce este. Până la urmă, nu este greu să regăsim în ipoteza lui Searle „spiritul obiectiv" al răposatului Dilthey. Voinţa, gândurile, intenţiile, dorinţele şi speranţele oamenilor se solidifică în instituţii, familii, societăţi, state, căi ferate, oficii poştale, jocuri de cărţi şi departamente universitare. Ceea ce, să admitem, este o idee bună, dar nu prea clară: dacă în loc de „intenţionalitate colectivă" ori „spirit obiectiv" am spune „supersuflet", problema, din ocultă cum este, ar deveni imediat evidentă.

Cu privire la al doilea aspect, posibilitatea de a întinde un pod între lumea fizică şi cea socială, aceasta este mai primejdioasă decât mersul noaptea pe străzi. Nu moleculele sunt cele care posedă scopuri şi care, pe această cale, armonizează lumea fizică şi pe cea psihică. Suntem *noi* cei care, într-un context dat, atribuim un scop lumii şi părţilor sale. Invers, este cam exagerat să ne gândim la o ordonare teleologică universală (singura care, în ipoteza lui Searle, ar permite trecerea de la X la Y), în care *aceeaşi* intenţionalitate ar funcţiona pentru îngălbenitul lui Gadda şi pentru partida de fotbal.[2] În concluzie,

---

[1] Cfr. Gallese 2003, Fogassi *et alii* 2005, Nahakara şi Miyashita 2005

[2] Vezi respingerea teleologiei lui Leibniz propusă de Kant: „(...) Zăpada, în ţările friguroase, apără semănăturile contra gerului şi înlesneşte stabilirea

introducerea unui scop apare utilă din punct de vedere explicativ, dar nu putem susţine că intenţionalitatea colectivă constituie originea obiectelor sociale. Şi aceasta din banalul motiv că nu are un caracter determinant. De fapt, cineva ar putea obiecta: până la urmă intenţionalitatea colectivă este ceva asemănător simţului comun estetic de care vorbeşte Kant cu privire la judecata de gust.[1] Când un lucru şi o persoană mi se par frumoase, îmi închipui că umanitatea întreagă este dispusă să-mi împărtăşească judecata. Dovadă a faptului, extrem de solid din punct de vedere intuitiv, că există ceva ca o împărtăşire. Desigur, cu toate acestea, ideea lui Kant este că împărtăşirea este ipotetizată, dar nu constrângătoare: nu mă surprinde dacă ceea ce îmi place mie nu îi place altcuiva, în vreme ce mă surprinde când bancnota de 50 de euro pe care o ţin în mână nu valorează nimic pentru altcineva: însă, în ipoteza lui Searle, cele două fapte ar trebui să fie echivalente.

---

legăturilor dintre oameni (cu ajutorul săniilor). Laponul găseşte acolo animale care să tragă săniile (renii) şi care, la rândul lor, găsesc hrană îndestulătoare într-un muşchi uscat, pe care trebuie să-l scurme ele însele de sub zăpadă. Aceste animale se îmblânzesc uşor şi lasă să li se răpească de bunăvoie libertatea, în care s-ar putea menţine foarte uşor. Altor popoare, din aceeaşi zonă de gheţuri, marea le oferă o provizie bogată de animale, care, în afară de hrana şi îmbrăcămintea pe care le-o procură şi în afară de lemnul pe care marea îl aduce parcă special pentru construcţia de locuinţe, le mai furnizează şi combustibilul pentru încălzirea colibelor. Aici există o îmbinare, demnă de admirat, a mai multor raportări ale naturii la un singur scop; iar acesta este groenlandezul, laponul, samoedul, iacutul ş.a. *Dar nu este deloc evident de ce ar trebui să trăiască acolo oameni*. Deci a spune că vaporii cad din aer sub formă de zăpadă, că marea are curenţii săi care poartă cu ei spre regiunile arctice lemnul crescut în ţări mai calde şi că acolo există mari animale marine cu multă grăsime, deoarece cauza care procură toate aceste produse naturale se bazează pe ideea de folos pentru nişte biete creaturi, ar fi o judecată foarte riscantă şi arbitrară". (Kant, 1790, § 63, cursivele îmi aparţin). Doar în cazul în care efectiv s-ar da o ordonare providenţială a lumii fizice intenţionalitatea ar putea să garanteze trecerea de la atomi la titluri onorifice, de la fizic la social. Dar ar fi ca şi cum am pretinde (după cum ironiza Voltaire) că păduchii au fost creaţi pentru a ne îndemna la curăţenie.

[1] Kant 1790 § 32

Cu privire la al treilea aspect, caracterul generalizabil al ipotezei. Chiar limitându-se la lumea socială, suntem siguri că funcţionează în toate cazurile, şi nu, să spunem, pentru fotbal, pentru fotbal american şi baschet, dar nu pentru alte jocuri ceva mai puţin distractive, precum „a conduce în trafic" sau „a plăti taxele"? Pasionat jucător de baschet, Michael E. Bratman,[1] coleg cu Searle, motivează cam în aceşti termeni o versiune slabă a intenţionalităţii colective, intenţionalitatea „împărtăşită".

> Eu intenţionez ca noi să vrem să înscriem la coş şi îţi pasez mingea. Tu, ca şi mine, intenţionezi ca noi să vrem să înscriem la coş. Intenţiile noastre sunt stabile. Pentru ca acţiunea de a înscrie la coş să fie o activitate de cooperare împărtăşită nu este necesar ca respectivele noastre planuri de acţiune să coincidă: este suficient să se suprapună cel puţin în parte. Evident, dacă îţi pasez mingea este pentru că intenţionez acest lucru, iar tu, ca şi mine, intenţionezi ca noi să vrem să înscriem la coş. Suprapunerea planurilor de acţiune garantează apoi interdependenţa intenţiilor: intenţiile noastre relaţionează între ele. Eu nu intenţionez pur şi simplu să-mi realizez planul de acţiune, ci intenţionez să te sprijin pe tine în realizarea planului tău.

Iată miezul raţionamentului lui Bratman: intenţia mea nu se adaugă pur şi simplu la a ta. Legătura dintre intenţiile participanţilor nu este pur şi simplu cognitivă: nu este de ajuns ca eu să intenţionez să... şi, în afară de aceasta, să cred că şi tu intenţionezi să... Este intenţia mea, care depinde de a ta şi invers: dacă ceilalţi jucători ar întrerupe jocul, atunci şi eu m-aş opri, deoarece intenţia mea ar ajunge să se piardă.

---

[1] Bratman 1992. Îi mulţumesc Cristinei Becchio, căreia îi datorez expunerea argumentului lui Bratman.

Bratman totuşi nu ne spune, iar acest lucru este valabil şi pentru baschet, ce este o regulă, cum funcţionează, la ce se referă terenul de joc, ofsaidul, faultul etc. Toate acestea fără a ne gândi că, în cazul în care acesta ar fi mecanismul, atunci o intenţionalitate împărtăşită nu s-ar da înainte de primii ani de viaţă, aşadar înainte de a se fi dezvoltat o „teorie a minţii". În afară de aceasta, dacă – după cum sugeram mai sus – ne gândim la o situaţie precum „a conduce în trafic" sau, încă şi mai bine, „a plăti taxe", „a lupta pentru patrie", „a cumpăra un bilet pentru a merge la teatru", atunci definiţia lui Bratman apare artificioasă. Chiar şi în cazurile mai simple, care implică un număr limitat de persoane, satisfacerea tuturor condiţiilor de mai sus ar deveni cel puţin un proces complex, presupunând o contractare îndelungată şi costisitoare. Apoi, nici că s-ar putea o idee mai proastă să dorim să citim comportamentul unei firme în termeni de intenţionalitate. Am avea de-a face cu descrierea unui monstru psihopat, iresponsabil, egoist, plin de competitivitate şi de mania grandorii,[1] cum ar putea constata oricine ar citi prezentarea unei firme închipuindu-şi că se referă la un individ (este clar că în firmă nu funcţionează acel *understatement* al zicalei „lauda de fire nu miroase-a bine").

Iar necazurile nu se opresc aici. *Intenţionalitatea colectivă* (mai mult, intenţionalitatea în general) *nu explică tocmai paradigma obiectelor sociale privilegiate de Searle, şi anume banii*. Aici, problemele sunt propriu-zis două.

În primul rând, Searle afirmă că „orice lucru poate valora ca bani" şi, întrucât monetizarea datorează destul de mult

[1] *The Economist,* 6 mai 2004, cu referire la filmul *The Corporation:* „Ca toţi psihopaţii, firma este absolut egoistă (...) şi, ca toţi psihopaţii, firma este iresponsabilă (...) Are mania grandorii, insistă mereu pe faptul că este cea mai bună, numărul unu. Nu are empatie, refuză să-şi asume responsabilitatea propriilor acţiuni şi nu dă dovadă de nici o remuşcare". Îi datorez această semnalare lui Roberto Casati.

convenţiei, aserţiunea pare raţională, dar numai până la un punct. Cu excepţia bucăţilor de metal şi de hârtie, valorează sau sunt valorizate ca monede săculeţe cu sare sau scoici, niciodată mese sau vaci, deoarece sunt greu de manevrat, iar atunci trocul valorează cu atât mai mult acolo unde se pot recicla vechi monede ca nasturi pentru haine tiroleze. La fel, nu se pot folosi pe post de monede bule de săpun, nici bucăţi de hârtie arsă, granule de nisip, atomi sau carne proaspătă. Secvenţele unu şi zero într-un calculator au luat desigur locul monedei într-un foarte mare număr de tranzacţii, dar reprezentantul lor fizic este un obiect de 8,50 x 5,50 cm, destul de subţire pentru a nu ocupa prea mult loc în portofel, destul de rezistent pentru a nu se rupe şi din plastic pentru a fi rezistent la contactul cu apa. Legăturile ontologice se întrepătrund cu cele ecologice, având în vedere că la Polul Nord poate că şi livra de carne ar merge, dar ar mai exista restricţii legate de dimensiunile corporale în cazul obiectelor disproporţionate (să ne închipuim o bancnotă lungă de un kilometru). Aşadar intenţionalitatea nu este deloc omnipotentă. Mai observaţi că Searle nu afirmă că „orice lucru poate valora cât un senator" (ceea ce, în schimb, teoria sa ar trebui să consimtă), şi aceasta din banalul motiv că un senator trebuie să fie o persoană sau cel puţin să semene destul de mult cu aceasta. Incitatus, calul pe care Caligula l-a desemnat senator, *nu* a fost un senator, deşi Caligula avea toată puterea necesară pentru a-i conferi acest statut. În timp ce în *Blade Runner* de Ridley Scott, senatori devin *androizii,* cu alte cuvinte chiar şi în domeniul ştiinţifico-fantastic este necesară o înfăţişare umanoidă pentru a face carieră.[1]

În al doilea rând, încă şi mai grav, caracterul de intenţionalitate, în cazul monedei, este oricum, numai sigur nu.[2]

[1] Acest argument a fost expus de Giulia Alberti, Davide Biasoni şi Gemma Lupi în cadrul examenului de licenţă, filosofia teoretică, Torino, 2004–2005.

[2] Îi sunt îndatorat Mariei Grazia Turri şi pentru această semnalare.

După cum a observat economistul austriac Carl Menger (1840–1921), banii au apărut într-un mod neintenţional, ca rezultat al altor acţiuni intenţionale.[1] Desigur, istoria ne furnizează exemple de mărfuri care au fost declarate „monedă" printr-un act legislativ, dar, în cea mai mare parte din cazuri, legea a recunoscut ca monedă o marfă care poseda deja acest statut. Convenienţa socială este motivul pentru care indivizii – conştienţi de avantajul lor individual şi fără nici un interes pentru binele public – îşi schimbă propriile mărfuri cu altele care au o piaţă de desfacere mai vastă. Dintre acestea le vor prefera pe cele care însumează caracteristici apte să îndeplinească funcţia de mijloc de schimb.[2]

In cauda venenum: unde este intenţionalitatea colectivă? Problema nu este secundară, dimpotrivă, ne apare drept crucială, întrucât – cel puţin pentru ceea ce are legătură cu lumea socială – nu numai că nu există entitate fără identitate,[3] dar nu există nici identitate fără rezidenţă, fie aceasta şi un domiciliu temporar. Acum, întrebarea unde se află intenţiile individuale, fie ca reprezentări, fie ca acte de voinţă, este una care primeşte un răspuns banal: în *minte,* aşadar mai mult sau mai puţin în

---

[1] Menger 1883: 120: „Originea monedei poate fi explicată pe deplin în realitatea sa numai dacă vom şti să recunoaştem în această instituţie socială produsul nereflectat, rezultatul involuntar al activităţii specific individuale a membrilor unei colectivităţi".

[2] O dovadă destul de clară a caracterului neintenţional al banului provine dintr-o experienţă aflată la îndemâna tuturor cititorilor mei de azi. De câţiva ani, multe valute naţionale au fost înlocuite de euro, iar acest proces a avut, evident, un caracter pe deplin şi apăsat intenţional, având în vedere că a fost precedat de referendum popular, vot în Parlament etc. Acum, care este rezultatul psihologic al acestei marcate componente intenţionale? Faptul că moneda euro este percepută de cei care au crescut în valutele naţionale ca o valută abstractă, care tinde să fie convertită mental în vechile valute, cu rezultate uneori dezastruoase. Lucrurile vor sta altfel pentru copiii care au crescut cu moneda euro: pentru ei, care nu au perceput-o ca rezultatul unei deliberări internaţionale, este vorba despre o valută concretă, nu abstractă.

[3] Cf. Quine 1941, § 6 şi 1958: 23

spatele ochilor, sub păr şi între urechi. Dar ar fi cu mult mai greu să răspundem la întrebarea referitoare la unde se poate afla intenţionalitatea colectivă: este răspândită în aer? Treptat, dacă încercăm să dezvăluim taina, ne vom da seama că această intenţionalitate atât de obscură şi de inaccesibilă este depozitată în *texte*. Vom vedea în următorul capitol cât de central este acest aspect pe care Searle l-a neglijat datorită sindromului său antitextualist.

2.3.4. Probleme legate de obiect

De la lumea fizică la cea socială şi înapoi? Lăsându-l în suspensie, printre atâtea mistere, pe primul, cel al actului, ajung acum la al doilea, cel al teoriei obiectului social ca obiect de ordin superior în raport cu un obiect fizic.

În această privinţă, problema este dublă. În primul rând, nu este deloc evident (dacă nu este clarificată intenţionalitatea colectivă) cum, de la obiectul fizic, se ajunge la obiectul social. În al doilea rând, chiar dacă am dori să dăm credit intenţionalităţii colective, nu apare deloc clar cum, de la obiectul social se ajunge la identificarea regulată a unui obiect fizic care să-i corespundă. Teoria lui Searle, în concluzie, suferă de o problemă pe care am putea-o numi „gestaltistă": ea speră să poată explica în ce mod de la obiectul de ordin inferior se trece la cel de ordin superior, dar cade în momentul în care de la obiectul de ordin superior se găseşte în situaţia de a se putea întoarce la cel de ordin inferior. Pe scurt, nu rezistă la proba cifrei nouă.

De la lumea fizică la cea socială. Dificultăţile tranziţiei de la lumea fizică la cea socială se pot ilustra considerând trei exemple ale lui Searle (dintre care unul, în mod semnificativ, a fost înlăturat într-o a doua mişcare).

1. *Zidul.* Searle ilustrează geneza obiectelor sociale dând exemplul transformării unui zid într-o graniţă. Ideea este că mai întâi există un obiect fizic care separă interiorul de exterior şi apără o comunitate. Apoi, încetul cu încetul, zidul cade în ruină şi nu mai rămâne decât o grămadă de pietre – inutile ca barieră fizică – pentru a defini un obiect social, aşadar o graniţă: aceeaşi care, mai târziu, va fi linia galbenă care, în oficiile poştale şi în aeroporturi, ne indică o limită de netrecut.[1] Acum, se înţelege cum un zid, ruinându-se, poate, în anumite împrejurări, să devină o graniţă. Dar nu este deloc evident cum, pe baza acelei simple analogii – o împrejurare întâmplătoare despre care nu se ştie de câte ori poate fi verificată – au apărut linia galbenă şi marcajele de pe străzi. Chestiunea se complică ulterior pe baza unei alte consideraţii: dacă într-adevăr un obiect fizic ar putea constitui originea unui obiect social, atunci *orice* obiect fizic s-ar transforma în obiect social, fiecare zid ar constitui o interdicţie. Dar evident că lucrurile nu stau astfel, după cum poate verifica oricine hotărăşte să dărâme un zid în propria casă, atâta timp cât faptul nu contravine normelor care nu au neapărat de-a face cu soliditatea fizică a zidului.
2. *Marcarea teritoriului.* Tot în privinţa chestiunii trecerii de la lumea fizică la cea socială, să semnalăm un aspect care va deveni central în teoria înscrierii. Înainte de a produce exemplul zidului, Searle propusese exemplul animalelor care îşi marchează teritoriul, dar apoi a decis să-l abandoneze, întrucât nu

[1] Sau, mai bine spus, care nu *trebuie* să fie trecută, spre deosebire de zidul ce nu *poate* fi depăşit. Ceea ce, dacă vrem, este o altă problemă pe care Searle nu o focalizează suficient.

i se părea potrivit.[1] De ce nepotrivit? Nu în absolut, având în vedere că este chiar un exemplu elocvent; dar desigur stânjenitor pentru teoria lui Searle. Într-adevăr, nu există doar un singur moment în care urma constituie o limită *fizică*. Urma este un miros, iar o limită olfactivă – invizibilă exact ca ontologia capturată de Searle – nu echivalează niciodată cu impenetrabilitatea, chiar dacă joacă un rol performativ sau, în speță, parfumativ. Este, *de la bun început,* ceva care nu se naște ca obstacol fizic pentru a se transforma în barieră socială, ci, tocmai, se naște ca semn, blând fizic și intens social.[2] Părea într-adevăr un exemplu bun, capabil să arate cum

[1] Searle 1995: 49n.: „Într-o versiune precedentă a acestui argument am folosit exemplul etologilor privind grupurile de animale care își delimitează granițele teritoriului. Într-un astfel de caz, ca în exemplul tribului primitiv, bariera nu este un simplu obstacol fizic, ca un zid sau un șanț, ci este, într-un anume sens, un obstacol simbolic. Dar eu nu sunt sigur că etologii au vreo justificare când atribuie animalelor o intenționalitate colectivă atât de amplă; astfel am înlocuit exemplul tribal pentru a sublinia același aspect". Așadar, rămânând la Searle, nu este exclus ca animalele să-și marcheze teritoriul din pură întâmplare sau doar pentru a-și satisface necesitățile fiziologice și că tot din necesități fiziologice cimpanzeul va înapoia nuiaua proprietarului legitim. Searle conchide: „Când vom discuta rolul limbajului în următorul capitol vom vedea că distincția dintre lingvistic și prelingvistic este importantă". Da, însă în ce măsură? Într-adevăr, este greu de crezut că cimpanzeul își spune „trebuie să înapoiez nuiaua proprietarului legitim", dar de aici până la a-i considera acțiunea ca un simplu act reflex este cale lungă, fără a mai vorbi de contraargumentul posibil conform căruia, dacă nu avem dovezi de intenționalitate la animale, ar fi mai bine să ne întrebăm dacă există o intenționalitate oarecare la oameni și dacă pur și simplu nu ni se *pare* că există ceva ca intenționalitatea.

[2] Nu aș ști să spun când am început să mă gândesc că, în cazul în care aș fi tăiat eticheta cu marca ursulețului meu, mi s-ar fi întâmplat o nenorocire. Probabil numai faptul de a o fi tăiat imediat a creat ceva care, prin repetiție, s-a transformat în tabu. Observați, așadar, diferența de fond față de modelul zidului. Nu este vorba despre un obiect care opune o rezistență fizică și care, într-o a doua mișcare, generează o interdicție. Un tabu înrudit cu cel al ursulețului ar fi putut fi creat de o linie galbenă: să presupunem că cineva hotărăște că trecerea unei linii galbene, trasă la întâmplare, i-ar putea provoca moartea.

graniţele *fiat,* cele stabilite printr-o decizie,[1] sunt cu totul indiferente la ceea ce le implementează din punct de vedere fizic, fapt pentru care, din acest punct de vedere, nu este nici o diferenţă între o urmă olfactivă şi Marele Zid Chinezesc. Iar dacă Searle ar fi urmat acest exemplu, în loc să-l privilegieze pe cel cu banii şi cu zidul, s-ar fi evitat multe dificultăţi, mai ales aceea, asupra căreia ne vom concentra peste puţin timp, cu privire la modul în care se explică, prin teoria sa, obiectele sociale, care, ca şi datoriile, nu posedă o contraparte fizică. Deoarece, în această formulare, între un zid şi o datorie se cască un abis: primul este prezenţa unui lucru, a doua este absenţa unui lucru. În vreme ce urma poate garanta un mijloc, fiind prezentă (ca dat olfactiv, de exemplu), dar trimiţând la o absenţă (animalul care a marcat teritoriul). În acest sens, constituie o structură supraordonată fie zidului, fie datoriei.[2]

3. *Moneda.* Din toate acestea reiese o consideraţie încă şi mai generală. Exemplul banilor, adoptat de Searle ca normă a obiectelor sociale, este într-adevăr o excepţie. Pentru că este relativ uşor să transformăm un nasture într-o monedă pentru a păcăli un orb şi apoi să refolosim o monedă ca nasture. Dar în cea mai mare parte dintre cazuri, operaţiunea apare mult mai complexă,

---

[1] De exemplu, limitele unui oraş, care poate conţine în interiorul său o graniţă *bona fide,* de pildă un fluviu, fără să înceteze a fi *un* oraş, iar această graniţă izvorând de fapt din trei oraşe diferite, cum a fost cazul Budapestei, apărută în a doua jumătate a secolului al XIX-lea din unificarea oraşelor Buda, Pesta şi Obuda şi fără nici o consideraţie pentru existenţa marii graniţe *bona fide* a Dunării, care într-adevăr despărţise pentru mult timp Buda şi Obuda la stânga sa, şi Pesta la dreapta.

[2] Aş dori în afară de aceasta să observ, făcând apel la tripartiţia Act-Conţinut-Obiect, că urma se încadrează perfect în rolul de Conţinut, întrucât este *semnătura* animalului. Voi reveni pe larg asupra acestui aspect vorbind despre textualismul slab.

> dacă nu imposibilă. Iar aceasta constituie în mod obiectiv o limită gravă, care compromite exemplaritatea exemplului. De fapt, este simplu de susținut că prin gravarea unor înscrisuri pe o bucată de metal vom obține un obiect social și că, atunci când, prin uz, inscripțiile se vor fi șters, vom avea din nou un obiect fizic. Dar aceasta nu constituie o normă, ci o excepție.[1]

De la lumea socială la cea fizică. Să ne întoarcem la al doilea aspect al problemei, cel care privește caracterul reversibil al socialului la fizic. Este destul de intuitiv să stipulăm că o bancnotă este și o bucată de hârtie sau că un președinte este și o persoană. Așa cum este adevărat că atunci când Searle se află singur într-o cameră de hotel există doar un singur obiect fizic, dar mai multe obiecte sociale (un soț, un membru al statului California, un cetățean american, titularul unui permis de conducere...). În acest caz, întoarcerea de la Y (social) la X (fizic) merge ca unsă. Lucrurile, cu toate acestea, se schimbă în situații diferite, dar nu tocmai originale, suscitând dificultăți care au fost recunoscute cu mult înainte de nașterea teoriei sociale a lui Searle și care se referă fie la obiecte, fie la evenimente. Să examinăm trei cazuri paradigmatice.

---

[1] La baza alchimiei lui Searle stă o problemă lingvistică și conceptuală. Searle vorbește de *money,* dar confundă două semnificate, moneda *(currency)* și banii *(money),* și, având în vedere că se gândește la *money* ca la „monedă", vorbește de bani ca de un X fizic. Dar „banii" și „moneda" nu coincid. Un dublon din secolul al XVI-lea este fără îndoială o monedă, dar nu și bani (dublonii au ieșit din circulație de ceva vreme). Moneda este ceva concret, iar banii, ceva abstract, o putere de achiziție pe care, la rigoare, o pot înlocui cu un pistol pentru a-mi însuși, într-o bancă, acea marfă care este moneda. Dar ar fi bizar să susținem că, în acest caz, X (pistolul) contează ca Y (banii) în contextul C (banca); și încă și mai straniu ar fi să pretindem că pistolul contează ca *monedă.* Ne dăm seama astfel de faptul că: 1. În cazul *banilor,* X contează ca Y nu se aplică; 2. În cazul *monedei,* X contează ca Y funcționează doar dacă presupunem că X este deja monedă, iar Y sunt bani.

1. *Statul lui Heidegger*. Este exemplul unui obiect social de obicei foarte mare. În *Introducere în metafizică,* Heidegger scrie: „Un stat – el *este.* În ce constă fiinţa lui? În faptul că poliţia arestează un suspect sau în faptul că în ministere se aude ţăcănitul maşinilor de scris care bat sub dictarea secretarilor de stat şi a consilierilor? Sau statul «este» în întrevederea şefului de stat cu ministrul englez de externe? Statul *este.* Însă unde se ascunde fiinţa? Se ascunde ea de fapt undeva?".[1] Nimic mai greu decât să precizăm ce obiecte fizice constituie fiinţa statului: graniţele, probabil, armata, administraţia publică, aparatul politic sunt desigur o parte a statului, dar, de exemplu aprovizionarea senatorilor italieni cu trabucuri toscane ţine tot de fiinţa statului? Iar dacă nu, din ce motiv? Cineva ar putea susţine că este vorba pur şi simplu de o întrebare prost formulată, aproape incorectă gramatical. Altcineva ar putea obiecta că este vorba doar de un exemplu de imprecizie lingvistică: nimeni nu s-a gândit să fixeze într-un mod determinat semnificaţia termenului „stat", aşa cum nu s-a procedat cu cel de „munte", astfel încât faptul de a ne întreba în ce constă fiinţa statului nu diferă de faptul de a ne întreba în ce constă fiinţa piscului Cervino.[2] Dar, din punctul de vedere al unei metafizici descriptive, aş obiecta că există sisteme de predare ale doctrinei statului al căror semnificat ar trebui, cel puţin se presupune, să fie definit ca suficient pentru a ţine un curs,

[1] Heidegger 1935: 45

[2] De exemplu, care este atomul exact cu care se sfârşeşte piscul Cervino şi începe Câmpia Padană? Problema – lingvistică şi ontologică – a impreciziei, deja discutată de Russell în 1923, a fost relansată recent, cf. Inwagen 1983 şi 1988; Tye 1990; Williamson 1994 şi ed. 1998; Horgan, ed., 1995; Keefe 2000; Varzi 2001b; Hill, ed., 2001.

a scrie cărți, a câștiga concursuri. În concluzie, dacă întrebarea ar fi pur și simplu incorectă gramatical sau termenul imprecis, ne-ar mai rămâne să ne întrebăm pe ce bază putem afirma că, de exemplu, ambasada italiană la București este o parte a Republicii Italiene la București, și nu a României. Așadar, ea nu poate fi pur și simplu evitată, întrucât surprinde miezul ontologiei noastre sociale, adică împrejurarea că o entitate atât de relevantă din viața noastră nu s-a văzut niciodată ca atare „nici cu ochiul liber, nici la microscop, nici într-o fotografie luată din avion".[1]

2. *Universitatea lui Ryle.* Problema care apare trimite la ceea ce Ryle[2] numise „dogma spectrului din mașină", referindu-se la dualismul cartezian (cum se naște *res cogitans* din *res extensa?* nu este doar o simplă adăugare miraculoasă?) și exemplificând-o prin raportul dintre un obiect social, universitate și obiectele fizice pe care pare să se întemeieze. Ar părea cel puțin surprinzător, observa Ryle, atitudinea celui care, după ce a vizitat bibliotecile, departamentele, aulele și rectoratul, ar întreba unde este universitatea: obiectul social „universitate" este rezultatul unei compuneri de obiecte care trebuie utilizate în structura lor formală și în legăturile care derivă de aici, și nu eliminate, ocupându-ne de căutarea unui Esențial evanescent care s-ar afla *în spatele* bibliotecilor și al rectoratului. Prin aceasta însă, Ryle ne sugerează doar o indicație negativă: nu este bine să invocăm spectrele care se află în spatele, înăuntrul sau deasupra obiectelor; ar fi ca și cum am susține, mai mult sau mai puțin, că într-adevăr calculatoarele

[1] Debray 1993: 54
[2] Ryle 1949: 12

gândesc şi că unei maşini care a trecut testul lui Turing trebuie să i se recunoască drepturi civile. Ipoteza – avansată în paragraful 1.4. şi pe care o voi dezvolta în 2.4. – conform căreia fiinţa universităţii, ca şi cea a statului, constă în înscrieri, mi se pare în schimb că furnizează o indicaţie pozitivă.

3. *Bătălia lui Merleau-Ponty.* Dar să continuăm cu problemele lui Searle. Într-unul din ultimele sale cursuri la Collège de France, Merleau-Ponty,[1] care comentează pasajul din Heidegger, adaugă, într-o notă mai puţin teutonică, o aluzie la *Mânăstirea din Parma* de Stendhal „Cf. Fabrice: unde este bătălia de la Waterloo? Este în tot ceea ce se vede şi dincolo". Într-adevăr, în lumea socială nu există numai obiecte, ci şi *evenimente,* aşadar acte, precum bătăliile, partidele de fotbal şi serbarea zilelor de naştere.[2] Acum, actele posedă graniţe încă şi mai labile decât obiectele,[3] de ajuns să spunem că în armatele din secolul al XVII-lea rolul stegarilor era cel de a declara încheierea unei bătălii; iar când nu s-au mai folosit stegari, evident, lucrurile nu s-au îmbunătăţit.[4] Aşadar, încă o dată: care este mai exact obiectul sau ansamblul de obiecte fizice care stă sub evenimentul-bătălie?

---

1 Merleau-Ponty 1958–1961: 79

2 Despre dificultăţile conceptuale ale evenimentelor, cf. Casati şi Varzi, ed., 1996

3 Cf. Borghini şi Varzi 2005

4 De exemplu, când începe mai exact bătălia de la Waterloo? La 18 iunie 1815, când Napoleon trece la atac în direcţia Bruxelles, sau pe 17, când Grouchy încearcă să reia contactul cu Blücher, iar Ney îl caută pe Wellington? În ziua de 16, când Grouchy îi învinge efectiv pe prusaci, dar comite greşeala de a nu-i urmări? Sau când Napoleon invadează Belgia meridională sau chiar se întoarce de pe Elba (iar în acest caz bătălia ar începe poate la Borodino, cu rezultatul că Pierre Bezuhov şi Fabrice del Dongo ar fi asistat la aceeaşi bătălie, în rest înţelegând, pe bună dreptate, destul de puţin din toate astea)?

Reduceri. Există soluții alternative? Ideea, nu foarte originală, ar putea consta în *reducerea* obiectelor sociale prea mari. O expun cu titlu de experiment mental, având în vedere că nu este greu să înțelegem că nu funcționează.

1. *Bunkerul lui Hitler*. În 1453, Imperiul Roman se redusese la perimetrul urban din Constantinopol. Și nu este singurul caz. De exemplu, a existat un moment, la zece ani după *Introducerea în metafizică,* în care Ființa statului german s-a concentrat în bunkerul cancelariei, adică într-un perimetru nu mai mare de 100 de metri lățime.
2. *Little Big Horn*. Având în vedere că aceea era și o bătălie, bătălia Berlinului, putem probabil să găsim un răspuns la interogația lui Merleau-Ponty. În afară de aceasta, cel puțin într-un caz, în bătălia de la Little Big Horn, suntem în măsură să stabilim unde se desfășura și când s-a terminat: când căpetenia coaliției indiene l-a ucis pe Custer.
3. *Napoleon la Sfânta Elena*. Recursul ocazional la reducere pare coroborat de faptul că, de exemplu, spre deosebire de Hitler în bunker, Napoleon la Sfânta Elena nu reprezintă în nici un caz statul francez, ci un personaj istoric căzut în dizgrație și un bărbat bolnav trecut de cincizeci de ani. Așadar, există efectiv mai mult „stat german" în bunker decât „stat francez" la Sfânta Elena.

Cu toate acestea, oricâtă simpatie ar putea stârni, reducerea (sau, în speță, miniaturizarea) nu funcționează. Și aceasta din banalul motiv că există un mare număr de obiecte sociale care nu posedă un corespondent fizic evident (de exemplu, titlurile la bursă) sau care într-adevăr pare lipsit de contrapărți fizice. Cum vom proceda?

2.3.5. Corectarea lui Smith

După cum a subliniat Barry Smith,[1] în foarte multe cazuri avem de-a face cu entităţi Y independente, aşadar cu „entităţi care (spre deosebire de preşedintele Bush, de catedrala din Canterbury şi de banii din buzunarul meu) nu coincid din punct de vedere ontologic cu nici o parte a realităţii fizice". Este vorba, potrivit lui Smith, de „reprezentări": „Semnalele din calculatorul băncii se limitează să *reprezinte* banii, întocmai cum documentele juridice relative la bunurile proprietăţii voastre se limitează *să memorizeze* şi *să înregistreze în mod oficial* existenţa drepturilor voastre de proprietate".

Introducând dimensiunea reprezentărilor, Smith reformulează teoria lui Searle cu o variantă semnificativă în ceea ce priveşte tripartiţia Act-Conţinut-Obiect. Schema lui Smith, faţă de cea a lui Searle, funcţionează astfel:

Act
~~Înscriere~~
Obiect (ideal: reprezentare)

Capitala lui De Soto. În acest sens, în fragmentul lui De Soto citat mai înainte, Smith pune accentul tocmai pe reprezentare: „Capitala se naşte *reprezentând* în scris – într-un titlu, într-o garanţie, într-un contract sau în alte *records* de acest tip – calităţile cele mai utile din punct de vedere economic şi social. În momentul în care vă îndreptaţi atenţia asupra documentului de proprietate al unei case, de exemplu, nu asupra casei în sine, aţi făcut în mod automat un pas dinspre lumea materială înspre lumea conceptuală în care trăiesc

[1] Smith 2003b: 144–145

capitalele."[1] Ideea de fond este că atunci când obiectele sociale sunt intenţionale (aşadar constituie un bun comun care însă se află în mintea noastră înainte de a se afla în lume, şi nu cu titlu de simplu act psihologic), mediul în care trebuie examinate este tocmai sfera reprezentărilor împărtăşite.

Blind chess. Pentru a defini mai bine noţiunea de „reprezentare", Smith o califică drept „entitate cvasiabstractă", aducând exemplul jocului de şah orb. Ideea este că şahul, paradigmă a regulii constitutive la Searle, se poate juca în absenţa oricărui suport fizic. Se poate juca şi pe internet, unde tabla de şah nu este „prezentă" în acelaşi mod ca o tablă fizică de şah (de exemplu, are două localizări, corespunzătoare celor două calculatoare). În afară de aceasta, doi maeştri pot juca în minte. Mai ales în această versiune este uşor să observăm modul în care tabla de şah gândită, care nu corespunde nici uneia dintre reprezentările psihologice ale celor doi jucători, constituie un obiect ideal.

Smith extinde modelul la aceeaşi paradigmă a banilor. Chiar în acest caz, de la un moment încolo (şi de când cu evoluţia tehnologică, din ce în ce mai mult), pierdem contrapărţile fizice, substituie de urme pe calculator. Chiar şi aici există un obiect social căruia nu îi corespunde un obiect fizic, ci o reprezentare. O reprezentare care, cu toate acestea, apare ca obiectivă, nereducându-se la simplele acte mentale a doi jucători de şah, din multitudinea jucătorilor de pe piaţă, şi ale masei, încă şi mai cuprinzătoare, chiar dacă fără un sfanţ, a celor care au de-a face cu banii.

---

[1] De Soto 2000: 49, cursivele îmi aparţin: sau, mai bine spus, a lui Barry Smith, întrucât, pornind de la interpretarea sa, la De Soto este pus accentul pe reprezentare. După cum am văzut, Smith cunoaşte rolul înregistrării, dar îl consideră pur propedeutic în raport cu reprezentarea şi, aşadar, marginal sau accidental.

Cei *100 de taleri.* În ordine. Dar oare *blipurile* de pe calculator nu posedă nimic din ceea ce este fizic? Este vorba într-adevăr de o *res cogitans* total separată de *res extensa?* Este de ajuns să vizităm un cimitir tehnologic (de la o imensă groapă de gunoi din China până la un hol al departamentului meu plin de calculatoare ieşite din uz) pentru a ne da seama de cât plastic şi siliciu este nevoie pentru a exista urme magnetice. Şi, dacă nu se afirmă că un calculator posedă un suflet diferit de corp, atunci şi *blipurile* vor fi ceva material: nu o reprezentare, după cum susţine Smith, ci o înscriere, după cum spun eu.

În concluzie, este greu – ba chiar de-a dreptul imposibil – să susţinem că, în cazul banilor transformaţi în urme pe calculator, există numai reprezentări, nu ceva fizic care le susţine, chiar dacă printr-o fizicitate neconstrângătoare. Dar să presupunem că lucrurile stau astfel, adică reprezentările nu au nevoie de această fizicitate. În acest punct nu se poate răspunde nicicum la întrebarea: *cum se deosebesc de drept 100 de taleri reali de 100 de taleri ideali?* Cum se deosebeşte reprezentarea a 100 de taleri de 100 de taleri doar imaginaţi sau visaţi? Şi iată rezultatul:

Realism tare
Obiectele sociale sunt solide ca și obiectele fizice.

Textualism tare
Obiectele fizice sunt construite din punct de vedere social.

Realism slab
Obiectele sociale sunt construite pe obiecte fizice.

Textualism slab
Obiectele sociale sunt construite din înscrieri (mici obiecte fizice) idiomatice.

2.4. Textualismul slab

2.4.0. Căsătoria lui Derrida

The Triumph of Hope over Experience, dădea Samuel Johnson verdictul, vorbind despre a doua căsătorie. Şi chiar putem spera, deoarece, cu excepţia cazului în care actul a fost anulat (iar singura instituţie din lume care o poate face este Rota Romană), după o primă căsătorie nu poate decât să existe o a doua, în asemenea măsură sunt robuste legăturile ontologiei sociale sau, banal spus, *înscrierile.* Dar să pornim de la un exemplu ceva mai puţin constrângător.

Pe 31 ianuarie îmi cumpăr o cămaşă de la reduceri. Nu am bani gheaţă asupră-mi („monedă" în sens tradiţional) şi, în afară de aceasta, cred că am epuizat disponibilităţile bancomatului (este ultima zi a lunii), motiv pentru care la întrebarea „card sau bancomat?" răspund „card". Casieriţa introduce cardul (care din punct de vedere fizic coincide cu bancomatul) într-un mic aparat şi, la un moment dat, iese o bucată de hârtie tipărită. Şi aici o scenă cât se poate de normală, care implică un arhaism singular. De ce trebuie să trasez pe foaia de hârtie acea mâzgălitură vetustă care este semnătura mea? Dacă ne gândim bine, este o ciudăţenie. Şi, tocmai, dacă aş fi folosit bancomatul ar fi trebuit, chiar dacă într-o formă mai tehnologică, să folosesc aceeaşi înscriere idiomatică, numai că

folosind un ocol în plus, care trimite la semnătura pe care am trecut-o pe dispoziția bancară în care ceream bancomatul.

Aș fi putut s-o fac și fără prea mult sprijin tehnologic. Să presupunem că pe 31 ianuarie m-aș fi căsătorit. Chiar și atunci ar fi trebuit să-mi scriu semnătura, alături de cea a soției mele și a martorilor, într-un registru. Toate acestea în conformitate cu un ritual prescris.

Morala: pentru a exista un obiect social, de la achiziționarea unei cămăși la reduceri până la o căsătorie, este nevoie de o *înscriere* care trebuie să fie *idiomatică*. Enigma lui Searle poate fi lămurită aici. Dar pentru a face acest lucru trebuie să schimbăm perspectiva, cu o modică revoluție copernicianǎ: este necesar să reabilităm cel de-al treilea termen al partiției lui Twardowski, conținutul, care până acum a fost neglijat și pe care am sugerat[1] să-l rebotezăm „înscriere" și acum, precizând, „idiomatică".

Înscrieri idiomatice. După cum am văzut, dificultatea realismului slab consta în faptul că fie ancorăm obiectele sociale de obiectele fizice – și ne regăsim în fața stâncilor obiectelor sociale ample, vagi sau negative –, fie considerăm că obiectele sociale sunt „reprezentări", iar atunci recădem în postmodern, în imposibilitatea de a distinge de drept 100 de taleri reali de 100 de taleri ideali. Trebuie să găsim o soluție, iar un indiciu apare tocmai într-un pasaj din Searle, care la un moment dat[2] scrie: „Adesea faptele brute nu se vor manifesta ca obiecte fizice, ci ca sunete care provin din gura oamenilor sau ca semne pe hârtie (sau și ca gânduri în mintea acestora)".

De ce este atât de important acest pasaj? Sunete, semne, gânduri, acestea nu sunt obiecte fizice impunătoare precum

1 *Supra*, 1.4
2 Searle 1995: 44

statele sau persoanele. Posedă mai puţine molecule. Cu toate acestea, nu sunt pur şi simplu lipsite de consistenţă fizică: un sunet are nevoie de vibraţii, un gând implică o activitate electrică cerebrală, iar acest lucru evident (şi într-o formă încă şi mai vizibilă) este valabil pentru semnele pe hârtie.[1] Această din urmă circumstanţă, dacă ne gândim bine, este mai relevantă decât am putea crede, întrucât „semne pe hârtie" sunt, tocmai, bancnotele, paradigma obiectului social standard pentru Searle. Care, aşadar, este într-adevăr un obiect, dar cu puţine molecule. De fapt, aspectul cu adevărat decisiv la bancnotă, ceea ce o transformă din obiect fizic în obiect social, este numărul redus de molecule din semnătura guvernatorului care îi ratifică validitatea; şi nu multele molecule care îi constituie forma şi materia, astfel încât o bancnotă foarte mare din punct de vedere fizic poate valora mai puţin decât una foarte mică. Aceste puţine molecule, în afară de aceasta, nu sunt foarte diferite de *blipurile* de pe calculatorul băncii, iar situaţia care îl pune în încurcătură pe Searle, adică faptul că ar subzista o diferenţă de principiu între o bancnotă şi o urmă pe calculator, îşi reduce din importanţă: este vorba de obiecte de acelaşi tip, care prezintă caracteristici comune, valide şi pentru ceea ce

---

[1] A pretinde (cu Searle) că sunetele emise din gura persoanelor nu sunt fizice înseamnă, în ultimă instanţă, a nega că acustica reprezintă o ramură a fizicii. Pe de altă parte, a presupune (cu Smith) că reprezentările din mintea persoanelor nu au nevoie de o X fizică legată cauzal de o Y socială înseamnă profesarea unui dualism între *res extensa* şi *res cogitans* la care nici măcar Descartes nu ar fi subscris, din moment ce până şi cartezianismul are nevoie de o glandă pineală care să unească materia de spirit. Potrivit ipotezei mele, glanda devine *tabula,* iar moleculele (cerneală, hârtie, siliciu, neuroni, enzime) elemente necesare unei înscrieri. Această puţină materie necesară construcţiei unui obiect social este ceea ce, înainte şi după Descartes, era „corpul subtil" sau „corporalitate spirituală" (cf. Griffero 1999, 2001, 2004). Referirea nu este originală: în §§ 1–5 din *Cercetări logice*, Husserl insistă pe funcţia de *„Dokumentierung"* oferită de limbaj şi vede aici (este una dintre expresiile sale) o formă de „corporalitate spirituală".

Searle numeşte „indicatori de statut", de exemplu paşapoarte şi permise de conducere.[1]

Ceea ce era de demonstrat:

1. Obiectul social este *înscris*. Aşadar, posedă un număr redus de molecule, mai puţine decât în cazul unui obiect fizic impunător de tipul celor care se află la baza teoriei standard a lui Searle. În acelaşi timp, oricât ar fi de puţine, aceste molecule sunt *ceva* şi nu o simplă reprezentare. Tocmai aceste puţine molecule reduc din imprecizia expresiei folosite de Smith, „entitate cvasiabstractă": entitatea trebuie să fie înregistrată undeva în spaţiu.

2. În afară de aceasta, este *idiomatic* sau înregistrat într-un mod caracteristic. Chiar şi într-o monedă de aur, o bună parte din materie reprezintă un excipient, în timp ce principiul activ este tocmai înscrierea idiomatică.[2]

---

[1] În felul său, Searle ţine cont de scriere şi chiar de semnătură: „În societăţile complexe indicatorii de status comuni sunt paşapoartele şi permisele de conducere. Acestea indică statutul posesorului drept cineva care este autorizat în mod legal să călătorească înspre şi din ţări străine sau este calificat din punct de vedere legal să conducă maşina. *Mijlocul cel mai obişnuit pentru indicarea de statut este forma scrisă.* A semna un document poate crea un nou fapt instituţional, dar existenţa continuată a formei scrise indică, *ceteris paribus,* existenţa continuată a faptului. *Semnătura pe document persistă într-un mod pe care actul performativ nu îl deţine,* şi astfel este în măsură să îşi desfăşoare rolul de indicator de statut" (Searle 1995: 137, cursivele îmi aparţin). Dar impetusul său antiderridian (sau, în pozitiv, fidelitatea sa faţă de tradiţia *actelor lingvistice)* nu i-a permis să surprindă implicaţiile unei astfel de circumstanţe.

[2] Califul arab îi plătea tributul împăratului bizantin Iustinian al II-lea în copii de *nomismata* bătute de el, monedele bizantine. În 692, împăratul a început să bată *nomismata* cu bustul lui Hristos; califul a vărsat cantitatea de aur în monede lipsite de efigia lui Hristos, iar Iustinian a declarat război (Treadgold 2001: 135). Cu aceasta nu vreau să spun că materia este irelevantă. O bancnotă de 50 de euro posedă o formă, culoare, filigran şi materie determinate, iar dacă ar fi diferită (triunghiulară, de plută), înscrisul „50 Euro" nu ar fi de ajuns pentru a-i stabili validitatea. Analog, 50 de euro obţinuţi, să spunem, cu o bancnotă de 37 de euro şi cu o alta de 13 euro *nu sunt* 50 de euro din simplul motiv că acele bancnote nu există (în vreme ce numărul 50 se poate

Aceste două consideraţii ne permit să citim cu alţi ochi chiar şi obişnuitul pasaj din De Soto: „Capitalul se naşte reprezentând *în scris* – într-un titlu, într-o garanţie, într-un contract sau în alte *records* de acest tip – calităţile cele mai utile din punct de vedere economic şi social". Elementul crucial care fundamentează capitalul îl constituie *scrisul*, *documentul*, nu simpla „reprezentare". De Soto, care în cartea sa îl menţionează pe Derrida tocmai cu referire la *Gramatologie,*[1] înclină net spre o teorie a scrierii: ca un bun să poată fi distribuit, trebuie să se dispună de mijloacele capabile să facă mobil, nu spun ca un telefon mobil, dar aproape, ceea ce nu este, de exemplu un lot funciar sau o proprietate imobiliară, şi din acest motiv scrierea, mobilă, durabilă şi definită, apare ca fiind atât de importantă.[2] Dacă îl citim pe De Soto în aceşti termeni, concentrându-ne nu atât pe *geneza capitalului* cât mai degrabă pe clarificarea *condiţiei necesare a obiectelor sociale*, obţinem o răsturnare a formulei lui Searle. Aşadar, nu:

---

efectiv obţine, şi rămâne acelaşi, fie că adunăm 13 cu 37, fie că adunăm 49 cu 1, fie că adunăm 25 cu 25 şi indiferent de suportul pe care se desfăşoară operaţiile mele matematice). Aceasta pentru materie. Cât despre forma idiomatică, se va observa că cecurile sunt efectiv diferite de la o bancă la alta. Dar, dincolo de faptul că trebuie să fie egale în interiorul aceleiaşi bănci, ceea ce determină caracterul idiomatic *şi aşadar* validitatea cecului este semnătura titularului contului. Puţine molecule, din nou, trasate într-un mod caracteristic (o semnătură nu este pur şi simplu un nume), care garantează prezenţa spaţio-temporală a semnatarului în momentul în care a completat cecul.

1 De Soto 2000: 242: „Filosoful francez Jacques Derrida menţionează în *De la grammatologie* teza lui Jean-Jacques Rousseau, potrivit căreia scrierea era o cauză importantă a inegalităţii între oameni".

2 Din De Soto lăsăm deoparte problematica ipoteză interpretativă cu privire la capital care umbreşte tocmai rolul *muncii* faţă de cel al *distribuirii* (ceea ce echivalează cu a spune că Marx iese din scenă şi revine Adam Smith). Şi ignorăm de asemenea faptul că terapia economică propusă de De Soto pentru relansarea ţărilor din Lumea a Treia are nevoie de perioade mult mai lungi decât s-ar dori (în Brazilia, preşedintele Ignazio Lula a scripturalizat *las favelas,* dar ca operaţiunea să poată produce bogăţie se estimează că ar fi nevoie de treizeci de ani).

X contează ca Y în C

Dar

C constituie X ca Y

Unde C = înscriere. Care într-adevăr pare o bună dovadă a faptului că, *în sfera obiectelor sociale,* nimic nu există în afara textului. O formulă care ne apare cu toate acestea prea tare, întrucât păstrează o pretenţie genetică („C constituie") şi este motivul pentru care prefer formula mai slabă pe care am propus-o în 1.4., adică:

Obiect = Act înscris

Care trebuie înţeleasă ca o condiţie necesară, dar nu suficientă.[1] Ca un obiect social să existe, este necesar să se dea, sub diferite forme, un act înscris; dar aceasta nu înseamnă că orice act înscris este un obiect social (şi un obiect social *legitim),* din moment ce (1) este oricum cerută o societate a cărei geneză nu poate fi explicată exclusiv prin înscriere; şi (2) în această societate se vorbeşte senin de „intenţii", entităţi destul de ambigue (mai ales sub forma „intenţionalităţii colective"), dar care nu pot fi înlocuite pur şi simplu de înscrieri.

Ţinând seama de aceste două coordonate, textualismul lui Derrida – pe care încerc să-l reelaborez – întemeiază consistenţa specifică a obiectelor sociale nu pe act, nici pe

[1] Dacă vreţi, formulei mele Obiect = Act înscris i se poate da şi o definiţie mai apropiată de cea a lui Searle (potrivit sugestiei Laurei Borlengo, teză de licenţă): „se dă x ca y în t", unde x = inscripţie idiomatică, y = obiect social, t = text. Să observăm că, dându-l pe x = înscriere idiomatică, se delimitează o clasă de obiecte care este o subclasă tocmai a celei delimitate de definiţia lui Searle x = obiect fizic, dar se evită toate dificultăţile cu care s-a confruntat Searle.

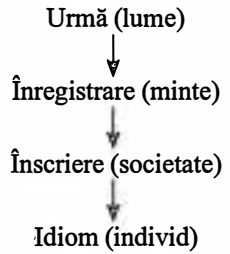
obiect (fizic sau ideal), ci pe modul de înregistrare idiomatic al obiectului. În mica noastră schemă, funcţionează astfel:

~~Act~~
Înscriere
~~Obiect~~

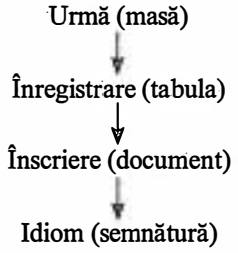
Acestea fiind spuse, în paragrafele care vor urma îmi propun patru lucruri:

1. Să explic ce este *urma* sau substratul ontologic al întregii teorii.
2. Să definesc acea urmă care se dovedeşte relevantă pentru o ontologie umană (şi, probabil, animală), adică *înregistrarea*.
3. Să precizez natura urmei pertinente într-o ontologie socială, adică a *înscrierii*.
4. Să motivez de ce trebuie să fie *idiomatică* sau dependentă cauzal de o intervenţie individuală.

Cu alte cuvinte, voi detalia această trecere de la fizic la social:



Sau dacă preferăm o versiune mai pitorească:



După cum se vede, intenţia meu constă pur şi simplu în *diferenţierea* a ceea ce Derrida unificase. De aici voi obţine o teorie mai puţin sugestivă, dar care, sper, va fi în stare să dea seamă de natura realităţii sociale.

2.4.1. Urma

Prin „urmă" indic ceea ce, având un număr nu foarte mare de molecule, funcţionează ca suport fizic pentru o înregistrare. Doar în cazul obiectelor sociale urma posedă o valoare constitutivă. În lumea obiectelor fizice, există urme doar pentru minţi capabile să le recunoască, aşadar nu există urme ca atare. În cea a obiectelor ideale,[1] urmele intervin doar în socializarea unei entităţi care nu depinde de înscrieri.

De la atomi la parlamente. Conform ipotezei mele, cea care furnizează deschiderea centrală a punţii care de la atomi duce la parlamente[2] este urma. Într-adevăr, este concretă în consistenţa sa fizică (cuvânt, *blip* pe calculator, urmă animală pentru marcarea teritoriului, înscriere mnestică sau scriere pe hârtie) şi abstractă în funcţia sa de amânare.

---

1 Vezi consideraţiile expuse în 2.2.3.

2 În Ferraris 1997: 469–571 propun o teorie a urmei (icnologia) pe care aici mă străduiesc să o reduc doar la sfera obiectelor sociale.

Aici este potrivit un exemplu filosofic. Într-un pasaj din *Lecţii de estetică,*[1] Hegel ne vorbeşte despre religia egiptenilor. Aceştia ajunseseră doar la o noţiune imperfectă a nemuririi, pe care nu au înţeles-o cu adevărat, astfel încât căutau nemurirea prin îmbălsămarea cadavrelor. Acum, observă Hegel, în această noţiune imperfectă a spiritului există totuşi un oarecare adevăr deoarece, continuă acesta, moartea are loc de două ori: prima oară, ca moarte a viului, a doua ca moarte a ceea ce este *numai* viu, şi aşadar ca naştere a spiritului. Un nod la batistă este fie un nod, fie un semn; un memento pe telefonul mobil este fie un lucru fizic, fie o trimitere la altul; cenuşa este o entitate naturală şi urma focului. Astfel, întorcându-ne la Hegel şi la egiptenii săi, mumia, ca mumie, nu este spirit, dar nu este nici numai natură, având în vedere că mumia, spre deosebire de un cadavru, este un obiect social, după cum poate constata oricine care merge să viziteze mumia lui Lenin, şi se prea poate să nu o vadă deoarece, după cum se întâmplă uneori, îi sunt schimbate hainele.

Şi acum să ne punem o întrebare simplă: un animal care marchează teritoriul scrie o lege sau răspunde unei nevoi naturale? Ar fi greu de stabilit dacă această amprentă ţine de natură (în fond, este un lucru fizic şi reprezintă satisfacerea unor nevoi naturale ale animalelor) sau de cultură (în acelaşi timp, de fapt, semnalează o graniţă, care este socială din moment ce nimic, în privinţa urmei, nu constituie un obstacol fizic). Cu toate acestea, acea amprentă este condiţia necesară a unui proces care va putea culmina în actul de a semna chitanţa unei cărţi de credit. Morala: *am găsit într-adevăr puntea dintre fizic şi psihic, iar această punte nu este intenţionalitatea, ci urma.*

Slăbirea. Încă un aspect. Faţă de intenţionalitatea colectivă a lui Searle sau faţă de teza lui Derrida potrivit căreia „nimic

[1] Hegel 1836–1838: 450–41.

nu există în afara textului", modul în care eu folosesc urma se prezintă ca o slăbire. Pornesc de la ceea ce este dat (există o societate) şi observ că această societate nu ar mai fi dacă ar lipsi urmele. În concluzie: *urma presupune o societate constituită, dar o societate constituită are nevoie în mod esenţial de urme.* Mi se pare că această soluţie prezintă două avantaje.

1. În raport cu intenţionalitatea colectivă, se înţelege mai bine despre ce se vorbeşte. Dacă vrei să înţelegi ce este o urmă în lumea socială, deschide portofelul sau sertarul, intră în bibliotecă, priveşte pe stradă şi vei găsi toate urmele de care ai nevoie. Dacă vrei să înţelegi ce este o urmă în lumea naturală, ai de unde alege: dâre de melci, cicatrice, semne de eroziune, striaţii ale lemnului... Acum, întorcându-ne la urmele sociale, o societate are într-adevăr nevoie de urme şi desfid pe oricine să-mi demonstreze contrariul. Dacă le veţi îndepărta, dacă veţi îndepărta toate înregistrările şi înscrierile, toate stilurile şi *tabulae,* atunci nu veţi mai avea o societate.

2. Prin aceste limitări, teoria mea slăbeşte chiar şi teza lui Derrida. Nu „nimic nu există în afara textului", ci (1) „nimic *social* nu există în afara textului" şi (2) înscrierea constituie condiţia *necesară,* dar nu suficientă pentru construcţia realităţii sociale. Din faptul că există urme nu apare societatea, dar fără urme nu există societate.

2.4.2. Înregistrarea

În privinţa înregistrării, nu am multe de adăugat faţă de ceea ce am spus în prima parte a cărţii. O urmă, într-o minte sau pentru o minte, devine o înregistrare; această înregistrare poate, în anumite cazuri, să primească o valoare socială, de exemplu când criminaliştii transformă în dovadă un fragment de ADN găsit pe un muc de ţigară (fumatul dăunează!).

Aici, aşadar, există urme doar pentru minţi. Cu toate acestea, dacă ipoteza minţii ca *tabula rasa* este valabilă, nu se dau minţi fără sedimentări de urme care, la un anumit nivel de complexitate, pot fi şi specificate ca intenţii şi interpretări.[1] Să ne închipuim – ca în filmul *Memento*[2] – că o persoană ar poseda o memorie extrem de limitată: am putea vorbi, în cazul său, de intenţionalitate, nu spun colectivă, ci individuală? Şi acum să presupunem că există cu adevărat şi numai telepatia. Vom comunica mai bine? Este foarte probabil că nu vom comunica deloc, iar aceasta, din nou, întrucât ceea ce noi numim „intenţii" sunt sedimentări ale urmelor.[3] Acest lucru este mult mai evident pentru intenţiile dotate cu natură socială: este greu să considerăm „originară", aşadar independentă de inscripţii, intenţia de a deveni cercetător, colonel sau comandor. Şi acum să luăm încă o dată un comportament cât se poate de obişnuit şi foarte uman precum invidia: unul dintre duşmanii mei obţine o recunoaştere, iar în acest caz mi-o doresc şi eu. Este vorba de intenţionalitate originară? Nu aş şti ce zic sau, mai bine spus, nu cred.

În afară de aceasta, Searle este convins că doar omul posedă o intenţionalitate autentică şi că toate celelalte sunt derivate. Opinia este cel puţin problematică, având în vedere că se trimite la interogaţii cu privire la inteligenţa animală: dacă spui că animalele sunt automate (adică nu dispun de o

---

1 Cf. Wittgenstein 1946–1949, § 185: „Când îl văd venind pe lăptar, îmi iau ulcica şi îi ies în cale. Experienţa prin care trec e poate aceea de a avea o intenţie? Din câte ştiu eu, nu. (Nu mai mult decât încerc eu să merg, când merg). Dacă însă aş fi oprit, iar cineva m-ar întreba: «Unde voiai să mergi cu acea ulcică?», atunci mi-aş exprima într-adevăr *intenţia*".

2 Christopher Nolan (SUA, 2000)

3 După cum a observat Derrida (1967b: 57–61), în Prima Cercetare Logică, Husserl distinge semnele inerte de expresiile însufleţite; primele sunt semne doar dacă există expresii; dar expresiile, dacă ne uităm mai bine, nu sunt decât o specie a genului „semn".

intenționalitate originară), cum reușești să demonstrezi că tu însuți nu ești un automat?[1] Pe marginea acestui argument au curs râuri de cerneală sau biți de calculator, dar aș dori să mă limitez la o observație. De ce să invocăm o intenționalitate în același timp originară (numai umană) și colectivă când pur și simplu înregistrarea urmei sau, pe scurt, memoria ne îngăduie să înțelegem despre ceea ce vorbim? Teza mea, de sorginte aristotelică, este așadar următoarea: *natura legăturii sociale este exprimată, mult mai bine și mai cuprinzător decât intenționalitatea colectivă, de imitație* (moda și publicitatea au înțeles acest lucru foarte bine). Condiția individuală pentru imitație este tocmai ceea ce am definit ca „înregistrare" (un om fără memorie nu va fi niciodată un bun actor). Și toate acestea se prezintă ca o desfășurare uniformă: urmele, pentru ca o minte să existe, devin înregistrări, iar acestea, pentru ca o societate să existe, devin înscrieri. În acest punct, un agent de circulație ne cere „permisul și carnetul" și totul devine clar.

2.4.3. Înscrierea

Ce este o înscriere? Prin „înscriere" înțeleg o înregistrare dotată cu valoare *socială*. După cum am spus, nu intenționez să explic originea societății: o asum ca fiind dată. Și tocmai în

[1] În acest sens, aș trece din nou în revistă un experiment mental elaborat de Robert Nozick și reluat de Daniel Dennett (Dennett 1987: 398–399). Să ne închipuim niște extratereștri extrem de inteligenți care nu trebuie să-și explice activitatea socială pe baza atitudinii intenționale, ci fac pur și simplu uz de o analiză microfizică. Ideea lui Dennett este că, oricât de buni ar fi extratereștrii, comportamentul lor s-ar conforma numai la exterior realității sociale, iar în realitate aceștia ar face cu totul altceva. Extratereștrii nu ar poseda o intenționalitate originară, ci, în cel mai bun dintre cazuri, o intenționalitate derivată (cu alte cuvinte, noi suntem cei care le dăm instrucțiuni ce se reprezintă ca intenții sau noi suntem cei care le citim comportamentul în sens intențional). Tot ce se poate. Și, cu toate acestea, eu aș continua să mă întreb: și cine spune că noi posedăm o intenționalitate originară?

interiorul unei societăţi câteva cuvinte, ceva scris sau o strângere de mână devin relevante.

Aici avem de-a face cu o evidenţă copleşitoare: nu există nimic în lumea socială care să se poată lipsi de înscrieri. Să navigăm pe internet:

„Toate întreprinderile italiene (5,9 milioane de operatori) sunt obligate la **înscrierea** în **Registrul** Întreprinderilor, care constituie sursa principală de certificare a datelor lor constitutive, tot astfel cum sunt arhivele localităţilor pentru cetăţenii acestora."

„**Cadastrul** este **arhiva** în care sunt înscrise toate imobilele prezente pe teritoriul naţional şi se subîmparte în două sectoare: Cadastrul Clădirilor şi Cadastrul Terenurilor."

„**Modul** de **înscriere** în **Registrul** persoanelor calificate pentru funcţia de observator de circumscripţie electorală."

„**Monedă scripturală.** Bani indisponibili sub formă de bancnote sau monede, dar care există în conturi la vedere drept conturi curente de corespondenţă bancare sau poştale. Pot fi convertiţi în orice moment în bani lichizi."

„**Înregistrarea** pe site este gratuită şi oferă posibilitatea accederii la numeroase servicii on-line."

"**Înregistrare de domeniu**? Hosting economic? Ne ocupăm noi! Webstore 2000 operează în acest sector deja de patru ani."

„Văzut, aprobat şi **subscris.**"

Pornind de la această consideraţie şi ajungând la concluzii, încerc acum să demonstrez cum această teorie, care se sprijină

pe înscriere ca varietate socială a înregistrării, ne permite să dăm seamă de *toate* entităţile sociale, inclusiv de cele care apăreau ca problematice în teoria lui Searle. Exemplele mele se vor strădui să precizeze teoria dezvoltând cinci puncte:

1. Obiectele sociale nu presupun în mod necesar acte lingvistice.
2. Identitatea obiectului social depinde de numărul redus de molecule ale înscrierii.
3. Înscrierea determinantă nu este în mod necesar un document legal.
4. Contrapartea înscrierii poate fi şi o entitate negativă.
5. Odată înscris, un obiect social există cu o forţă atât de mare încât, pentru a-l face să dispară, este nevoie de o intervenţie supranaturală.

Căsătorii, declaraţii de război, testamente şi amenzi. Primul punct, aşadar: împotriva lui Austin, obiectele sociale nu presupun în mod necesar acte lingvistice. În această privinţă, Austin este conştient de faptul că nu putem susţine că „a te căsători înseamnă rostirea unor cuvinte", ci „a te căsători este, în anumite cazuri, pur şi simplu rostirea unor cuvinte", având în vedere că există culturi în care, pentru a te căsători, coabitarea este de ajuns. De aici derivă, cu toate acestea, faptul că actul lingvistic nu este *eidosul,* ci doar o manifestare, iar *condiţia necesară a actului performativ este să existe o înregistrare,* adică o formă de înscriere, şi ca aceasta să se conformeze unui rit. Rolul înregistrării este confirmat de faptul că, în ritul civil italian, după ce ambele părţi au rostit „da", ofiţerul stării civile întreabă: „Martorii au auzit?",[1] apoi trece la semnarea

[1] Ceea ce echivalează cu a spune „au înregistrat?" altminteri ar fi „vorbe în vânt" sau ar fi ca şi cum „s-ar vorbi la pereţi", cele două caracteristici prin care, în *Theaitetos* (191 c-d), Platon califică insuficienţele unei *tabula*

propriu-zisă a actelor. Acelaşi lucru se întâmplă la examene, care nu sunt valabile dacă actul lingvistic a fost rostit, dar nu înregistrat şi semnat; şi, pentru a rămâne în temă, obiectul social „profesor universitar" este construit din acte scrise: un concurs, trimiterea publicaţiilor, a proceselor-verbale.

Fără a incomoda logocentrismul, se pare că privilegierea căsătoriei a condiţionat analiza lui Austin.

Pe de o parte, există acte precum declaraţiile de război, care, din motive *de fapt,* sunt aduse rareori în prezenţă. Pare neplauzibil ca regele Franţei să meargă în casa regelui Angliei şi să-i spună „îţi declar război", întrucât nu este exclus ca regele Angliei să-i răspundă „iar eu te declar în arest", iar lucrurile să se oprească aici. Mai bine să recurgem la scriere şi la înscrieri care vor putea face abstracţie de cuvinte, limitându-se (de exemplu, printr-un atac preventiv) la cererea unei luări de act. În alte cazuri, nu va fi nici măcar nevoie să se adreseze direct adversarului; ar putea fi de ajuns să se adreseze propriului parlament, iar actul va fi valabil ca declaraţie doar pentru că se presupune, după cum îi este propriu formei scrise, că mesajul va ajunge, prin intermediul radioului şi al presei, la adevăratul destinatar, care nu asistă la formularea actului.[1]

rasa care nu are consistenţa potrivită, ieşind fie prea moale (incapabilă să susţină înregistrarea), fie prea tare (astfel încât nu va putea primi incizia sau inscripţia). O excelentă analiză a mărturiei se găseşte în Vassallo 2003: 24-32.

[1] Să luăm de exemplu acest discurs, ţinut de Franklin D. Roosevelt la Congresul Statelor Unite: „În dimineaţa zilei de 11 decembrie, guvernul Germaniei, continuându-şi proiectul de cucerire a lumii, a declarat război Statelor Unite. Astfel s-a întâmplat ceea ce se ştia şi se aştepta de mult. Forţele care încearcă să aservească lumea întreagă se mişcă acum spre această emisferă. Este cea mai mare sfidare adusă vieţii, libertăţii şi civilizaţiei care a existat vreodată. Cea mai mică întârziere ar implica o mare primejdie. Mobilizarea rapidă şi unită a tuturor popoarelor lumii hotărâte să rămână libere va asigura o victorie mondială a forţelor dreptăţii şi justiţiei asupra celor ale brutalităţii şi barbariei. Chiar şi Italia a declarat război Statelor Unite. De aceea cer Congresului să recunoască starea de război între Statele Unite şi Germania şi între Statele Unite şi Italia". Este un act performativ, cu toate acestea nu respectă

În alte cazuri, încă şi mai interesante pentru că au fost luate în considerare de Austin – care, cu toate acestea, nu a tras concluziile evidente –, actul, *de drept,* şi nu pur şi simplu de fapt, se poate prezenta doar în formă scrisă. A se considera unul dintre exemplele de act performativ adoptate de Austin: „Îmi las ceasul ca moştenire fratelui meu". Acum, având în vedere că este vorba de un testament, actul va intra în vigoare şi va produce un obiect doar în momentul în care cine a scris sau dictat testamentul nu va mai putea pronunţa *nici un* cuvânt.

Rând pe rând, actele lingvistice se reduc la o insulă într-o mare de acte scrise, fără a ţine seama totuşi că aceeaşi formulă lingvistică depinde de o scriere (când numesc un doctor în filosofie, citesc de pe o foaie, pentru a nu greşi). Pe de altă parte, ar părea destul de bizar să presupunem că este neapărat nevoie de un act lingvistic pentru a da o amendă pentru parcare neregulamentară: cât ar trebui să aştepte agentul de circulaţie şi de câţi agenţi ar fi nevoie? În unele cazuri, ca în cel al amenzilor pentru exces de viteză date de radar, nici măcar nu există un agent uman în stare să vorbească şi dotat cu „intenţionalitate originară". Şi, chiar în cazul agenţilor umani, o privire plină de reproş sau de aprobare poate întări sau compromite acel obiect social „de sine stătător" care este prestigiul. Chiar şi în acest caz, elementul central este înregistrarea, nu formularea lingvistică.

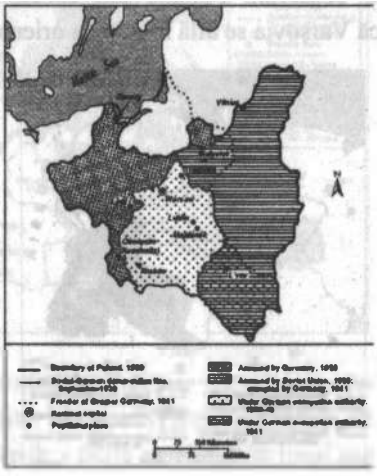
Polonia, Fiat, Telecom şi Vodafone. Al doilea punct: împotriva lui Searle, identitatea obiectului social depinde de

nici una dintre condiţiile lui Austin. Ad litteram, am putea crede că nu este o declaraţie de război, din moment ce s-ar putea argumenta că Roosevelt informează pur şi simplu Congresul („ne-au declarat război"), blamând firea atacatorilor, lăudând virtutea celor atacaţi, avantajele unei reacţii; şi că acesta cere declararea unui război. De fapt, lucrurile nu stau astfel: adresându-se Congresului pentru a fi autorizat să declare război, tocmai îl declară, şi nu Congresului, care este de faţă, ci lui Hitler, care nu este.

numărul redus de molecule ale înscrierii, şi nu de moleculele (multe, puţine sau nici una) ale obiectului fizic la care eventual se referă. Să verificăm pornind de la un obiect cu foarte multe molecule, Polonia.

Iată Polonia de astăzi, cu Varşovia mai degrabă mutată către est, din pricina achiziţiilor teritoriale postbelice, ce au avut loc în mare parte datorită Germaniei.

Cea care urmează este în schimb Polonia din 1941. Varşovia se află în Extremul Occident, aproape la graniţă.



Acum să luăm Polonia anilor 1920, extrem de întinsă teritorial, cu atât mai mult cu cât cei doi vecini ai săi, Germania şi Uniunea Sovietică, au avut nişte probleme. Varşovia este în centrul unui teritoriu extrem de vast şi este un pic deplasată către Occident.

Dar dacă observăm Polonia din epoca napoleoniană, descoperim că Varşovia se află la graniţa orientală.

Ar putea fi interesant să observăm că, în schimb, în 1772 Varşovia se afla la graniţa septentrională.

În acest punct, nu ne mai mirăm de nimic, nici măcar de faptul că, în 1300, nu reuşim să determinăm poziţia Varşoviei în Polonia, pur şi simplu pentru că Polonia există (am văzut-o învârtindu-se ameţitor în jurul Varşoviei), dar Varşovia nu.

Morala: identitatea Poloniei nu provine din moleculele sale, ci din tratate, înregistrări scrise, acorduri, care au interesanta proprietate de a purta semnături în josul paginii.

Să trecem acum la cazul unui obiect social al cărui suport fizic, fie şi enorm, constă într-un număr de molecule cu mult mai mic faţă de un stat – anume o industrie grea precum Fiat. Să luăm firma Fiat din anii 1930. Fiinţa sa fizică era compusă din fabrica din Lingotto, din muncitori, funcţionari şi directori, din bătrânul senator Agnelli, din automobile. Dar lucrurile stau oare astfel? Bineînţeles că nu. Ca în cazul Poloniei, Lingotto poate deveni un muzeu, un hotel şi o clădire pentru congrese care nu mai aparţine firmei Fiat, muncitorii pot (aproape) dispărea, structura proprietăţii se poate complica şi ramifica şi, cu toate acestea, Fiat continuă să existe, iar dificultăţile sale nu sunt în chip esenţial de tip identitar. Observaţi şi următorul lucru: automobilele, care există şi acum, constituie fiinţa firmei Fiat numai până când sunt vândute; apoi intră în proprietatea privată a cumpărătorului. Magia prin care un automobil nu mai este proprietatea firmei Fiat, ci a mea, este un *contract,* o formă de înregistrare, caracterizată şi aici, ia te uită, de două semnături, cea a vânzătorului şi cea a cumpărătorului.[1] Şi contracte de acest tip stau la baza (alături de registre contabile, pachete de acţiuni, comunicate, scrisori pe hârtie cu antet, fax, fluturaşi de salariu etc.: cu alte cuvinte, de *înscrieri)* identităţii firmei Fiat, care posedă cu siguranţă ceea ce se cheamă „activitate caracteristică",[2] dar care, întocmai ca Polonia, nu depinde de moleculele sale fizice (pe scurt, semnăturile care

[1] Din nou, se va obiecta: semnătura presupune un acord, deci o intenţie. Şi suntem de acord, cu condiţia să se recunoască, după cum aminteam mai înainte, că intenţiile nu sunt uşor de verificat şi că un contract draconic este valabil prin ceea ce scrie în el şi se supune tuturor clauzelor scrise pe spate, cu caractere mărunte. Dacă ar depinde de intenţiile nefericitului care l-a semnat, nu ar mai fi fost niciodată sau ar înceta să existe.

[2] În timp, aceasta s-a redus considerabil: Fabrica Italiană de Automobile Torino, întocmai ca Sfântul Imperiu Roman, care, după Voltaire, nu mai era nici sfânt, nici roman, nici imperiu.

definesc identitatea firmei Fiat vor fi cu mult mai puţin numeroase decât cele care definesc identitatea Poloniei).

Să lăsăm deoparte industria grea şi să trecem la o companie de servicii, de exemplu firma Telecom de acum vreo treizeci de ani, în vremea în care se numea Sip (şi înainte Siptel). Care sunt moleculele fizice care îi defineau identitatea? Şi aici, un anumit număr de operatori, clădiri pentru birouri, dar, bizar în fond, şi aparatele telefonice (care au rămas multă vreme în proprietatea companiei) şi liniile telefonice. Acum, de când fiecare a putut să-şi cumpere telefoanele pe care le dorea, telefoanele Telecom nu au mai fost singurele telefoane din casă, iar astăzi reprezintă o minoritate. În afară de aceasta, Telecom a pierdut progresiv monopolul asupra liniilor telefonice. Trebuie să conchidem că firma a devenit ceva diferit? Într-un anume sens, da, nu mai este compania monopolistă din Italia, cu ceea ce derivă de aici. Dar, cum identitatea sa în trecerea de la Siptel la Sip, apoi la Telecom nu depindea de aparate şi de fire, tot astfel acum – ca întotdeauna – identitatea sa constă în înscrieri şi semnături. În concluzie: aparatele şi liniile telefonice pot dispărea sau îşi pot schimba proprietăţile, iar acest lucru nu implică neapărat dispariţia Telecomului. E de ajuns să nu dispară înscrierile: dacă s-ar întâmpla astfel, s-ar petrece o adevărată nenorocire.

Acum să ne întrebăm: unde este fiinţa companiei Vodafone? Această din urmă întrebare are avantajul de a face să dispară un mare număr de molecule. Fiindcă, într-adevăr, Vodafone nu a posedat niciodată telefoane sau fire, fiind o companie de telefonie mobilă. Cineva îşi poate cumpăra telefonul mobil pe care şi-l doreşte etc. şi atunci unde este fiinţa telefonului mobil? Din ce molecule este compusă?

Cineva ar fi tentat să răspundă că această ființă este Megan Gale, dar clar nu este așa. Megan Gale *reprezintă* compania Vodafone, nu *este* Vodafone. Nu este nici măcar *proprietatea* companiei Vodafone (se poate închiria o mașină, nu o persoană, aceasta ar fi sclavie). *Unde* este, așadar, ființa companiei Vodafone? Simplu: în cartela sim (independent de suport); în acte depozitate în tribunale (independent de suport); în acțiuni (independent de suport). Care sunt tot atâtea tipuri de semnături (codul depozitat în cartela sim este esența unei semnături, care determină unitatea conceptuală dintre *blipul* calculatorului băncii, codul genetic, trasarea cernelii pe hârtie).

Fiorentina, Israel, Madagascar. Al treilea punct: înscrierea determinantă nu este neapărat un document legal.

Să luăm obiectul social „Fiorentina".[1] „AC Fiorentina, înființată pe 26 august 1926, dă faliment în iulie 2002 și încetează oficial să mai existe. O nouă societate, Florentia Viola, se înființează pe 3 august 2002, în ajunul înscrierii ratate în campionatul de divizie B a clubului AC Fiorentina 1926, și ia locul acesteia din urmă în inima (și în memoria) suporterilor. Noua societate folosește vechile culori și vechiul stadion, dar este un

[1] Prezint cazul așa cum l-a expus Davide Fassio, teză de licență.

nou obiect social, cu noi jucători, într-un nou campionat, cel de divizie C2. La mai mult de un an după aceea, preşedintele Della Valle îşi adjudecă vechea marcă «Fiorentina» la licitaţia falimentară, dar numele clubului este diferit de cel precedent (noua echipă se va numi ACF Fiorentina s.a.) şi cele două obiecte rămân cu totul diferite la nivel legal. Neavând nimic în comun cu înregistrarea Fiorentinei, Florentia este un nou obiect social, o nouă echipă cu noi jucători într-un nou campionat. Dar suporterii şi opinia publică au continuat să vadă în acea echipă vechea Fiorentina; lumea i-a atribuit identitatea şi victoriile obţinute în trecut de Fiorentina, societate moartă din punct de vedere juridic. Pe 20 august 2003, are loc un eveniment paradoxal din punct de vedere ontologic: odată cu lărgirea diviziei B de la 20 la 24 de echipe, sunt repuse în joc trei echipe retrogradate de anul trecut şi, ca a douăzeci şi patra echipă, ca urmare a înscrierii ratate a Cosenzei, soseşte din urmă Fiorentina, promovată prin merite sportive. TAR şi FIGC, organismele juridice şi federale oficiale, decretează evenimentul; dar ce merite sportive se pot regăsi într-o societate abia înfiinţată rămâne un mister. Probabil Florentia era singura societate profesionistă fără nici măcar un titlu minor! Ce s-a întâmplat? Este foarte simplu: Florentiei i-au fost atribuite titlurile vechii Fiorentina, ignorând faptul că erau obiecte diferite la nivel juridic, pe cât de diferite erau înregistrările."

Cum să înţelegem toate acestea? Se pare că ne aflăm într-o situaţie în oglindă faţă de cea a corabiei lui Tezeu, enigma metafizică ce, în versiunea lui Hobbes,[1] ne înfăţişează două corăbii, cea care rând pe rând i-a înlocuit toate părţile şi cea construită cu părţile ce erau înlocuite: care dintre cele două

[1] Hobbes 1655: 185 (II, cap. 11, § 7). Discuţii recente în Chisholm 1976: 89–113; Simons 1987: 199–204; Wiggins 2001: 76–106; Varzi 2003. Vezi şi Carrara şi Giaretta, ed., 2004.

este adevărata corabie a lui Tezeu? În cazul Fiorentinei avem de-a face cu entități care păstrează unele componente fizice (în particular, un jucător), dar care duc la apariția, în decurs de câțiva ani, a două obiecte sociale diferite: cum se justifică atunci continuitatea? Nu pe o bază fizică, întrucât jucătorul supraviețuitor era unul singur, și nici măcar pe bază legală, întrucât cele două societăți sunt diferite. Motivul este dat mai curând de tradiție: era echipa Florenței, avea suporterii ei, era percepută drept continuarea vechii echipe. Morala: *ființa Fiorentina se află în înregistrări,* care însă nu sunt doar cele ale notarului, ci și memoria suporterilor, ziarele și televiziunile.

Să luăm acum cazul Israelului: identitatea sa este dată de faptul că, la două mii de ani de la distrugerea Templului din Ierusalim, s-a constituit un stat care în parte ocupă același pământ fizic, sau de împrejurarea că acesta ar fi pământul despre care se vorbește în Biblie? Este greu să decidem, întrucât chestiunile sunt strâns legate între ele. Dacă, în ciuda acestui lucru, s-ar fi realizat unul dintre proiectele lui Herzl, de a reconstrui Israelul în Argentina, iată, s-ar fi spus că statul Israel s-ar fi aflat tocmai acolo, cu o continuitate garantată de tradiția scrisă a unei religii mesianice și nu de moleculele unui teritoriu, cu totul diferite.

În anumite cazuri, înscrierile pot fi nu numai extralegale, dar de-a dreptul eronate și, în ciuda acestui lucru, pot să prevaleze în fața unui eventual apel la obiectul fizic. Un alt loc preconizat, la începutul anilor 1940, ca destinație pentru statul Israel, a fost Madagascar. Rezultatul ar fi fost același ca în proiectul argentinian al lui Herzl. Dar ar fi apărut complicația ulterioară cu privire la faptul că locul ce se cheamă în prezent „Madagascar", marea insulă în Oceanul Indian, desemna un teritoriu din Africa continentală și a ajuns să se refere la insulă prin intermediul unei erori

repetate.[1] Acum, astăzi nimeni nu pune la îndoială faptul că Madagascar este tocmai acea insulă, şi ar fi bizară revendicarea celui care ar vrea să repună în drepturi vechile denumiri, apelând eventual la identitatea obiectelor fizice care deja *nu mai produc text.*

Parmalat. Al patrulea punct: contrapartea înscrierii poate fi şi o entitate negativă, ca în cazul datoriei, care nu se află nici în buzunarele debitorului, nici în cele ale creditorului. Acum unde se află obiectul social? Şi aici ne va sări în ajutor înscrierea. Citeam în *la Repubblica* din 4 ianuarie: „Potrivit proiectelor iniţiale, trebuiau să fie ascunse, ca un cadavru stânjenitor, într-o groapă săpată noaptea în mijlocul câmpiei padane, tocmai în spatele sediului Parmalat. Şi, în schimb, au încăput pe mâinile cui nu trebuia, cele ale magistraţilor din Milano, şi au deschis marele vals al cătuşelor. Sunt trei foi de hârtie pe care contabilii de la Parmalat, cu puţine ore înainte de explozia cazului, au făcut bilanţul societăţii-fantomă a grupului, cea destinată să strângă toate datoriile (şi, cu acestea, o bună parte din secrete) lui Tanzi şi asociaţii. Trei foi al căror conţinut este revelat de *Repubblica.*"

Ar putea fi vorba, după cum tocmai am citit, de o societate-fantomă, dar este şi adevărat că proiectul de a săpa o groapă pentru a îngropa trei foi de hârtie era unul cu adevărat original. Arderea, înghiţirea, ruperea în mici fărâme şi împrăştierea în mediul înconjurător, în cel mai rău caz aruncarea lor în closet, după cum am văzut şi la cinema, par moduri mult mai practice pentru a face să dispară trei foi de hârtie. Dar nu este aşa. Mai-marii de la Parmalat au vrut să facă mai mult: o altă groapă, în spatele firmei; ceea ce presupune timp, nopţi fără

[1] Evans 1985. Este un argument împotriva teoriei lui Kripke 1980, care în schimb, într-un mediu diferit, mai codificat, cel al monetizării, se va dovedi util în scurt timp.

lună, iar la sfârşit aceasta poate fi descoperită. Cu rezultatul că respectivele trei foi au fost găsite mai întâi de magistraţi, apoi de cei de la *Repubblica*. De ce? Pentru că rămâneau, tocmai, *înscrieri*.[1]

Rota Romană. Al cincilea şi ultimul punct: odată înscris, un act social construieşte un obiect atât de robust, că pentru a-l face să dispară este nevoie de o intervenţie supranaturală. Să considerăm anularea căsătoriei.[2] Canonul 1142 al Codului de Drept Canonic spune că pontiful, spre binele sufletelor, poate desface căsătoria şi precizează: „«Poate fi desfăcută» înseamnă «prin har» şi cu o dispensă, în măsura în care este o prevedere administrativă, şi nu o sentinţă". Ca şi cum am spune că nu s-a petrecut nimic niciodată şi nicăieri, acolo unde sentinţa, cum se întâmplă în cazul divorţului, ar recunoaşte existenţa obiectului. Este singurul caz, după ştiinţa mea, care contrazice formula Obiect = Act înscris.

2.4.4. Idiomul

Rolul idiomului. Să ne întoarcem la ultimul ingredient al ierarhiei noastre ascendente de la atomi la parlamente: idiomul. După cum s-a văzut, am substituit obiectele (fizice sau ideale, X al lui Searle şi Y al lui Smith) cu înscrierile. Această operaţiune mi-a îngăduit să evit dificultăţile cu care se confruntă teoriile lor. Mai rămâne problema că în spatele obiectului social ar trebui să se nască o intenţie oarecare. Cred că această entitate oarecum fantasmatică poate fi înlocuită precizând

---

[1] Funcţionează şi cu Enron. Printre componentele care însoţesc crahul, un cotidian financiar punea pe primul loc din cele zece lucruri care se puteau face cu o acţiune Enron: *Use it for sanitary disposal and other bathroom activities*.

[2] Reiau analiza desfăşurată de Maria Teresa Busca, teză de licenţă.

că înscrierea trebuie să fie *idiomatică*. Prin „idiom" înţeleg acel mod specific de prezentare a unei înscrieri care o leagă de un individ. Modelul său mai evident este semnătura (pe un document, un cec, o bancnotă), dar poate fi şi un mod caracteristic de exprimare, de exemplu tonul de voce normală a unei persoane. Este ceva care, spre deosebire de intenţie, se poate verifica şi este evident. În acest din urmă paragraf aş dori să argumentez relevanţa idiomului subliniind trei aspecte:

1. Modul cel mai coerent de exprimare al idiomului este semnătura, un element aproape omniprezent – în formă directă sau indirectă – în realitatea socială.
2. Scopul său este individualizarea obiectului prin intermediul unui lanţ care îl leagă de un semnatar.
3. Tocmai în măsura în care priveşte individualizarea, idiomul joacă un rol decisiv în validarea obiectelor sociale, pentru care nu există realizare fără individualizare.

Semnături. Să încercăm o fenomenologie a acestui obiect evident şi misterios. Primesc prin e-mail această solicitare: *Nous vous serions obligés de bien vouloir nous faire parvenir ce pré-rapport dûment signé le plus rapidement possible.* Este pentru susţinerea unei teze de licenţă şi, tehnic, îmi va pune câteva probleme deoarece sunt mai degrabă nepriceput la calculatoare: cum pot trimite o semnătură? Şi de ce mi-o cer? Nu ajunge un mesaj? Ţin ei atât de mult la mâzgălitura mea? Şi, ducându-ne cu gândul mai departe, cărui lucru i se datorează toate aceste reluări ale oamenilor de stat care semnează un tratat, toate acele declaraţii solemne făcute mai întâi în persoană, cu propria voce, cu propriul accent caracteristic?[1]

[1] Dacă încercăm, invers, să ne închipuim anunţul intrării în război a Italiei, pe 10 iunie 1940, făcut de Mussolini, dar cu accent piemontez, sau anunţul

Revenind: de ce, când ne căsătorim, trebuie să spunem „da" cu o intonație normală a vocii, și să nu spunem „desigur" și în falset? Pentru a verifica intenția, se va spune. Bine, dar această verificare se realizează tocmai prin intermediul unei înscrieri idiomatice.

De aici și rolul paradigmatic al semnăturii. Semnând dăm viață unui lucru care este (1) absolut *unic* (semnătura trebuie să fie cea depusă în acest moment, în această dată); (2) în principiu *repetabil* (dacă mi-aș schimba mereu semnătura, nu aș putea să semnez, și iată motivul pentru care, de exemplu, banca ne cere să ne depunem semnătura); (3) întru totul *privat* (nimeni nu poate semna în locul meu, cu semnătura mea); (4) în chip esențial public (dacă mi-aș crea o semnătură pe care o folosesc doar pentru mine, în timp ce în *public* folosesc o alta, semnătura adevărată ar fi cea de-a doua).[1]

Acum, observați următorul lucru: chiar dacă îndeplinește funcții decisive în realitatea socială, *semnătura nu este un obiect, ci un conținut,* și putem verifica simplu acest lucru. Eu pot scrie:

Maurizio Ferraris
Maurizio Ferraris
Maurizio Ferraris
Maurizio Ferraris

radiofonic al armistițiului din 8 septembrie 1943, făcut de Badoglio, dar cu accent romagnol: ar fi fost acestea acte sociale credibile? Sunt, recunosc, chestiuni de detaliu, dar merită să le luăm în seamă, cel puțin ca experiment mental.

[1] Iar aceste caractere se repetă în gesturile care pot, în anumite împrejurări, să înlocuiască semnătura, de exemplu în strângerile de mână. Când doi oameni de stat stabilesc un acord, chiar și verbal, este posibil să-și strângă mâinile; apoi, după ce au ieșit afară, se lasă filmați din nou de televiziuni, în timp ce îndeplinesc același act, iar aceste replici publice sunt toate autentice (ei sunt cei care își strâng mâinile), chiar dacă, de fapt, prima strângere de mână de afară o repeta probabil pe cea privată (care, de altfel, ar fi putut nici să nu existe, mărturie stă cea publică), iar celelalte erau reiterări în beneficiul televiziunii.

Este vorba tot despre un nume, acelaşi obiect, şi nu de patru nume diferite.

Pot scrie şi:

Maurizio Ferraris

Acesta este în continuare un nume (scris cu un font care imită scrierea de mână), dar nu este niciodată o semnătură. Iar dacă aş dori să o consider o semnătură, atunci ar fi falsă. Iată de ce dictonul *le style c'este l'homme* – iertaţi-mă dacă mă repet – pare să surprindă realitatea socială mult mai bine decât *nomina sunt homina*. Individul este cuprins pe de-a-ntregul în această mâzgălitură.

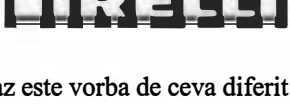
Individualizarea. Oare ce leagă individul de stil şi stilul de semnătură? Înainte de toate, diferenţa faţă de obiect. La fel ca şi obiectele, conţinuturile pot fi diferite: gândiţi-vă la diferenţa dintre *Madame Bovary* şi aceeaşi poveste (acelaşi obiect) istorisită de un alt scriitor; ceea ce efectiv se întâmplă, de exemplu în tragedii sau în romanele istorice care au acelaşi obiect, debarcarea în Normandia, de exemplu. Tot astfel, două tablouri care posedă acelaşi obiect, să spunem Antoniu şi Cleopatra sau fuga în Egipt, pot fi cu totul diferite. Dar acest lucru nu se întâmplă în cazul obiectelor ideale: teorema lui Pitagora rămâne independentă în aceeaşi măsură de suport, de creta sau peniţa cu care se desenează figurile, de culori, de precizia execuţiei, de dimensiunile reprezentării.[1]

[1] Printr-o extrapolare un pic aventuroasă, de acord, dar expresivă, poate indica pur şi simplu un *modus operandi*. Se spune uneori că hoţul şi-a lăsat semnătura, care nu este evident un bileţel, decât dacă este Arsène Lupin, nici amprentele digitale, ci un anumit stil care se repetă, chiar şi când obiectele legale implicate variază (răpire, furt prin efracţie, furt de buzunare etc.).

Toate acestea, veţi spune, înseamnă estetism, o experienţă marginală. Nu cred, altminteri nu am înţelege din ce motiv cineva se lasă condus într-o măsură atât de mare, în viaţa socială, de forme şi de stiluri. Cu alte cuvinte: de ce lumea preferă haine *de firmă?* Să presupunem, cu toate acestea, că există o societate care ştie unde începe şi unde se termină estetismul. Ar fi probabil doar o societate care se conduce numai după principiile actului şi ale obiectului, limitând conţinutul la ceea ce, odinioară, se chema duminica vieţii? În nici un caz, ceea ce se poate demonstra cu uşurinţă.

Un domn merge la un *vernissage,* apreciază conţinutul, aşadar stilul artistului. Poate să o facă deoarece se află într-o galerie de artă, şi nu la tribunal sau într-un birou: nimeni nu îi va putea reproşa deplorabilul său *penchant* pentru stil, având în vedere că se află tocmai într-un loc dedicat expunerii de stiluri. Totul în ordine, aşadar, suntem tocmai în duminica vieţii. Acum însă, se petrece un lucru destul de stânjenitor pentru o teorie a marginalităţii conţinutului. Dacă îi place mult un tablou şi contul său din bancă îi permite, domnul va scoate un carnet de cecuri, va scrie o sumă (care este fără îndoială un obiect), apoi numele artistului sau, cel mai probabil, pe cel al custodelui galeriei (şi aici este vorba despre un obiect), iar în acest punct, jos în dreapta, îşi va trece propriul nume, dar nu oricum: va trasa o semnătură. Din acel moment, va deveni proprietarul operei, adică al unui alt idiom, validat adesea de faptul că autorul, la rândul său, şi-a trecut, jos în dreapta, pe tablou, propria semnătură.

În caz de litigiu, va decide tribunalul, instituţie foarte serioasă, care este oricum, numai indiferentă la semnături nu. Să presupunem acum că domnul are toţi aceşti bani pentru că este directorul unei companii. Semnături şi aici, chiar şi acele stranii reminiscenţe ale blazoanelor medievale care sunt logourile.



Şi în acest caz este vorba de ceva diferit de *numele* „Fiat", „IBM", „Pirelli". S-ar părea că, în spatele acelor logouri, în forma precisă a prezentării lor, se ascunde proveniența companiei, care nu există cu necesitate în menţiunea „Fiat", „IBM", „Pirelli". În principiu şi lăsând deoparte cazul marginal al lui JHVH, *numele* Fiat, Carol cel Mare sau Freud pot fi repetate de oricine, dar nu şi *logoul*, *monograma* sau *semnătura* – care indică o proveniență directă. Şi, rămânând la logouri, pentru ca „Fiat", „IBM", „Pirelli" să-şi confirme legal proveniența, este necesară, să observăm, o altă prezentare idiomatică sau o semnătură, tocmai termenul care în germană *(Firma)* sau în engleză *(firm)* traduce cuvântul „firmă", şi care se referă cel mai probabil la „dreptul de semnătură" ce stă la baza acelor acţiuni care formează identitatea unei firme.

Să ne închipuim în schimb că înstăritul nostru colecţionar s-a mai îmbogăţit cu un certificat[1] sau, mai puţin credibil, cu o carte. Semnături şi aici. Observaţi mai ales următorul lucru: cine a cumpărat o carte o poate distruge sub ochii autorului,[2]

---

[1] Am pus la punct o analiză mai detaliată a acestui aspect (dar pornind de la presupoziţii teoretice diferite) în Ferraris 2003b.

[2] Kant 1785: 353n. „Autorul şi proprietarul exemplarului pot spune amândoi, cu drepturi egale: «Este o carte de-a mea», dar în sens diferit. Primul înţelege cartea ca scriere sau discurs; al doilea, doar ca instrument mut de

dar nu îşi poate apropria *expresia literală* a ideilor sale, independent de limba în care sunt scrise. Ceea ce înseamnă, contrar tezei lui Searle, că baza fizică este irelevantă în raport cu constituirea identităţii obiectului social; şi, contrar tezei lui Smith, că reprezentarea ideală nu este suficientă pentru a construi un obiect social adevărat. Să lăsăm deoparte exemplul evident al mărcilor înregistrate (care sunt în chip esenţial logouri care trimit la semnături) şi al expresiilor (care trimit la stil)[1] şi să ne concentrăm pe exemplul, aparent mai problematic, al brevetelor, care se referă la proprietatea unei idei. Să presupunem că bogăţia colecţionarului se datorează faptului că a inventat şi brevetat ambalajul tetrapak. Nu ar fi putut păstra ideea, nu mai mult decât se poate păstra un paralelipiped, dar s-a putut îmbogăţi tocmai prin intermediul acelei aplicări singulare a unui solid geometric şi recurgând, de exemplu, la dimensiuni caracteristice, la un anumit tip de material sau mod de deschidere. Acest caracter singular, prin intermediul brevetului,

comunicare a discursului pentru el şi pentru public, aşadar ca exemplar. Un astfel de drept al autorului, însă, nu este un drept asupra lucrului şi, aşadar, asupra exemplarului (deoarece proprietarul îl poate şi arde sub ochii autorului), ci un drept, înnăscut în propria persoană, de a interzice ca alţii să-l facă să vorbească în public fără consimţământul său: un astfel de consimţământ nu poate fi pretins, întrucât el l-a cedat deja în exclusivitate unei terţe persoane." Dreptul de autor, în cazul fotografiei, are consecinţe curioase: dacă vreau să reproduc o imagine de-a *mea,* trebuie să cer permisiunea autorului fotografiei.

[1] „Braţul lacului Como" e de Manzoni; nu este de Manzoni povestea celor doi logodnici persecutaţi de un mărunt senior de ţară (de fapt, ar putea fi de Walter Scott). Ceea ce contează este idiomul, stilul caracteristic, care este păstrat, în limitele posibilului (deoarece, la rigoare, semnătura este intraductibilă şi astfel *il traduttore* este întotdeauna *traditore)* în diferitele limbi în care cartea poate fi tradusă şi independent de mediul de răspândire: cartea (în orice caracter sau format), radioul, CD-ul, evident, şi cinematograful şi televiziunea (unde se presupune că se difuzează nu numai povestea, dar şi caracterul personajelor, forma dialogurilor etc.: o ediţie televizată în care Lucia ar fi o uriaşă, Renzo un pitic, Părintele Cristofor un beţiv cu părul verde etc. ar fi o parodie).

a fost legat de numele său şi apoi de semnătura sa. (Depinde probabil de această stare de lucruri faptul că anumite sucuri de fructe au moduri de deschidere baroce şi imprevizibile, pentru a ocoli brevetul colecţionarului nostru.)

Validarea. Iată-ne ajunşi la marele final. Cu o morală cât se poate de simplă: pentru a exista obiecte sociale, trebuie să existe înscrieri validate de semnături. Dar poate că, *in extremis*, apare o problemă: dacă Smith, prin teoria reprezentărilor, nu reuşea să distingă *de drept* 100 de taleri ideali de 100 de taleri reali, eu, prin teoria înscrierilor idiomatice, nu reuşesc să diferenţiez, *de fapt,* nici 100 de taleri reali de 100 de taleri falşi (de exemplu, acţiuni IBM adevărate de acţiuni IBM contrafăcute). Prima situaţie i-ar da apă la moară lui Searle (nu putem face abstracţie de obiectul fizic), a doua ar scoate la iveală insuficienţa apelului la semnătură. Şi, în acest punct, chiar şi ultima teorie despre obiectele sociale s-ar duce pe apa sâmbetei.

Realism tare
Obiectele sociale sunt solide ca şi obiectele fizice.

Textualism tare
Obiectele fizice sunt construite din punct de vedere social.

Realism slab
Obiectele sociale sunt construite pe obiecte fizice.

Textualism slab
Obiectele sociale sunt construite din înscrieri (mici obiecte fizice) idiomatice.

Acum nu cred că lucrurile stau astfel. Până la urmă, este o problemă *de fapt* şi nu *de drept,* aşadar, cel puţin din punct de vedere filosofic, este mai puţin gravă; în afară de aceasta, teoria înscrierilor idiomatice mi se pare decisivă, fie pentru real/ideal, fie pentru adevărat/fals.

Să verificăm. 100 de taleri ideali presupun câteva urme. Deoarece, nefiind cu adevărat *ideali* (în această privinţă, chiar şi Kant se înşelase: sunt *imaginari,* sunt reprezentarea unui obiect social care a avut un început şi un sfârşit în timp), cer, prin tot ceea ce am spus până aici, o înscriere, şi o cer cu necesitate. Este necesar ca aceşti taleri să fie imaginaţi de cineva; şi, dacă aceasta se întâmplă, trebuie să existe nişte urme, vreun neuron trebuie să fie interesat de toată povestea. Acum, prin ce se deosebesc 100 de taleri reali de 100 de taleri imaginari? *Prin faptul că, pentru primii, înscrierile sunt mult mai precise, constante, definite.* Încercaţi să vă închipuiţi o bancnotă de 50 de euro, apoi uitaţi-vă la una şi veţi înţelege ce vreau să spun. Aşadar, înscrierea nu constituie doar un element formal, ci oferă un criteriu pentru a distinge idealul de real. În obiectele externe, precum cecurile, contractele, bancnotele, distincţia este foarte clară şi este diferenţa dintre un obiect imaginat şi unul prezent în lumea exterioară.

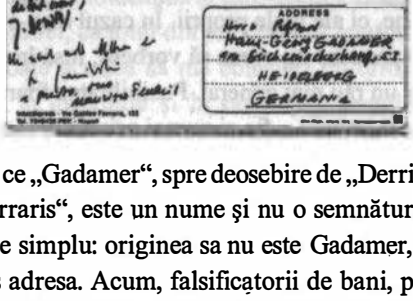
Realul poate fi *golit de conţinut,* ca o acţiune Parmalat sau un cec fără acoperire, şi aici – din punct de vedere filosofic – nu prea este mare lucru de făcut; cu toate acestea, deoarece am susţinut că înscrierea este o condiţie necesară, dar nu suficientă, nu văd vreo obiecţie pentru teoria mea: este necesar să existe înscrieri, dar este cu totul altceva dacă această condiţie mai este şi suficientă, iar finanţarea creativă ştie câte ceva despre aceasta.

În sfârşit, realul poate fi *contrafăcut.* Şi aici devine importantă povestea înscrierii *idiomatice.* În această privinţă (şi în această accepţiune) avem teoria lui Saul Kripke,[1] o teorie a numelui care mi se pare că presupune o teorie a semnăturii. Un obiect, pentru a fi ceea ce este, îşi poate schimba multe dintre proprietăţi, eventual pe toate, cu excepţia uneia:

[1] Kripke 1972: 102 urm.

originea sa. *Acum, tocmai acest lucru ne învaţă semnătura*, şi mai ales diferenţa sa faţă de nume: pot scrie toate numele pe care le vreau, dar trebuie să semnez doar cu al meu, în acel mod determinat, iar acea mâzgălitură arată continuitatea cu originea (eram eu, eram acolo, semnam).

Un contraexemplu, cu care aş dori să închei acest tratat despre poştă şi scriere, aşadar despre telefonul mobil şi realitatea socială, mulţumind şi, pe cât posibil, salutând trei maeştri. Să luăm această ilustrată destinată lui Gadamer şi semnată de Derrida, de Vattimo şi de mine (pe care apoi am uitat să o expediez). Este tocmai cazul coprezenţei a 4 nume cărora le corespund 3 semnături (nu este semnătura lui Gadamer, ci adresa acestuia, care ar fi rămas aceeaşi, chiar dacă ar fi fost scrisă cu grafia lui Vattimo sau Derrida).



Iată: de ce „Gadamer", spre deosebire de „Derrida", „Vattimo" şi „Ferraris", este un nume şi nu o semnătură? Dintr-un motiv foarte simplu: originea sa nu este Gadamer, ci Ferraris, care a scris adresa. Acum, falsificatorii de bani, pe bancnote, trec nume care nu sunt ale lor, semnează în locul altcuiva, al aceluia care este autorizat legal, şi de aceea bancnotele lor sunt false, asta-i tot. Îmi dau seama că am furnizat doar argumente filosofice, dar era tot ce puteam oferi. Dacă va trebui vreodată să distingeţi o bancnotă adevărată de una falsă, cumpăraţi-vă un aparat din acelea care se vând la tutungerie şi veţi fi foarte mulţumiţi.

Epilog

„Iată că nu v-am mai scris de atât de multă vreme, doamnă Milena, şi chiar şi azi vă scriu doar dintr-o întâmplare. La drept vorbind, n-ar trebui să mă scuz pentru că nu v-am scris, căci ştiţi cât detest eu scrisorile. Toată nefericirea vieţii mele – şi prin asta nu vreau să mă plâng, ci doar să trag o concluzie de ordin general, didactic – vine, dacă vreţi, de la scrisori sau de la posibilitatea de a scrie scrisori. Oamenii n-aş putea spune că m-au înşelat vreodată, însă scrisorile totdeauna, şi de fapt nu cele străine, ci ale mele proprii. În cazul meu e o nefericire specială, despre care nu vreau să vorbesc, însă în acelaşi timp e vorba şi de un rău mai general. Posibilitatea foarte simplă de a scrie scrisori trebuie – fie şi numai privită la modul teoretic – să fi adus pe lume o teribilă tulburare a sufletelor. Este ca şi cum ai avea de-a face cu fantomele, şi nu numai cu fantomele adresanţilor, ci chiar cu propria fantomă, care ţi se naşte chiar de sub mână în clipa în care scrii scrisoarea sau chiar într-o suită de scrisori, unde o scrisoare o confirmă pe cealaltă şi poate s-o cheme drept mărturie. Cum de s-a ajuns fie şi numai la gândul că oamenii ar putea să comunice între ei prin scrisori? Poţi să te gândeşti la un om care este departe, poţi să-l atingi pe un om care este aproape, orice altă posibilitate depăşeşte însă puterile omeneşti. Să scrii scrisori înseamnă să te despoi în faţa fantomelor, şi asta aşteaptă ele cu aviditate. Sărutările

scrise nici nu ajung acolo unde sunt scrise, ci sunt sorbite pe drum de fantome. Şi tocmai prin această hrană îmbelşugată se şi înmulţesc ele atât de nemăsurat. Omenirea simte asta şi încearcă să se împotrivească, să înlăture pe cât cu putinţă elementul fantomatic dintre oameni şi, pentru a ajunge la legături fireşti şi la linişte sufletească, s-au născocit calea ferată, automobilul, aeroplanul, dar nici ele nu mai ajută, sunt, s-ar părea, nişte descoperiri făcute când declinul şi începuse, partea adversă este cu atât mai calmă şi mai puternică, după poştă ea a inventat telegraful, telefonul, telegraful fără fir. Spiritele nu vor muri de foame, în schimb, noi vom fi nimiciţi."[1]

Aşadar, telefoanele mobile existau şi pe vremea lui Kafka, şi fără îndoială existau înainte de telefonul fix: erau scrisori, şi chiar mai înainte, inscripţii, eventual tăbliţe de argilă sau de ceară. Prima limită a lucrării, atunci: nu am surprins spiritul vremii, nu am prins această fantomă poznaşă. Am descris doar ceva care exista dintotdeauna şi care acum a devenit doar mai puternic, de altfel, ca totul din jur, datorită telefonului mobil.

Pot cu toate acestea să mă consolez cu următorul lucru: referindu-se la inscripţie şi la semnătură, ontologia socială devine – sper – mai clară ca înainte, din moment ce i-am subliniat (fiind vorba de scriere, este minimul care se poate face) o caracteristică de bază pe care mulţi nu au observat-o. Acestea fiind spuse, mai rămân încă atâtea de făcut. Ce să spun? Nu-mi rămâne decât să ameninţ cititorul reluând fraza cu care Sartre îşi încheia *Critica raţiunii dialectice*: „Vă vom dedica o altă carte".

[1] Kafka 1922

Referințe bibliografice[1]

AA. VV. (2001), *Second International Workshop on Legal Ontologies* (http://www.lri.uva.nl/jurix2001/legont2001.htm).

AUGUSTIN, *Confessiones;* tr. it. de R. De Monticelli, *Le confessioni,* Milano, Garzanti 1990; trad. rom. de Eugen Munteanu, *Confesiuni,* București, Nemira 2006.

AJANI, G. (2003), „A proposito del trapianto di nozioni vaghe", în V. Bertorello, ed., *Io comparo,* Milano, Giuffrè, pp. 3-9.

ANDINA, T. – BARBERO C. (2003), ed., *Storie dell'ontologia,* fascicul monografic, *Rivista di estetica,* s.n., 22 (1/2003).

ARMSTRONG, D. (1997), *A World of States of Affairs,* Cambridge, Cambridge University Press.

AUGÉ, M. (1992), *Non-Lieux,* Paris, Seuil.

AUSTIN, J.L. (1962a), *How to do Things with Words,* Oxford, Oxford University Press; tr. it. de C. Penco și M. Sbisà, *Come fare cose con le parole,* Genova, Marietti 1987; tr. rom. de Sorana Corneanu, *Cum să faci lucruri cu vorbe,* Pitești, Paralela 45, 2005.

– (1962b), *Sense and Sensibilia,* ed. G. J. Warnock, Oxford, Oxford University Press; tr. it. de A. Dell'Anna, *Senso e sensibilia,* Genova, Marietti 2001.

[1] Lista include numai operele menționate explicit în text. Au fost omișii clasicii cu un sistem de paginare standard (precum Platon sau Aristotel) și operele literare din care nu au fost extrase citate (și aici s-a recurs la omiterea clasicilor cu un sistem de paginare standard sau de numerotare a versurilor).

– (1979), „A Plea for Excuses", în Id., *Philosophical Papers,* Oxford, Oxford University Press, pp. 175-204.

AYER, A.J., (1940), *The Foundations of Empirical Knowledge,* Londra, McMillan.

BARBERO, C., (2003), „Chi è Madame Bovary?", *Rivista di estetica,* s.n., 24 (3/2003), pp. 18-23.

– (2005), *Madame Bovary: Something like a Melody,* Milano, Albo Versorio.

BARKER, R.G. (1968), *Ecological Psychology. Concepts and Methods for Stadying the Environment of Human Behaviour,* Standford, Standford University Press.

BARKER, R.G. şi ALII (1978), *Habitats, Environments, and Human Behaviour. Studies in Ecological Psychology and Eco-Behavioural Science from the Midwest Psychological Field Station, 1947-1972,* San Francisco, Jossey–Bass Publishers.

BARON, N.S. (1998a), „Letters by phone and speech by other means: the linguistics of e-mail", *Language and Communication,* 18, pp. 133-70.

– (1998b), „E-mail as contact language: the evolution of a modality", *International Conference on Speech, Writing and Context: Literacy and Linguistic Perspectives,* Nottingham, Nottingham University, 16-19 iulie 1998.

BAUDRILLARD, J. (1995), *Le crime parfait,* Paris, Galilée; tr. it. de G. Piana, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?,* Milano, Raffaello Cortina 1996.

BERT, M. (2005), „Adaptive ethnography: methodology for the study of mobile learning in youth culture", în K. Nyíri, ed., (2005a).

BIANCHI, C. (2003), *Pragmatica del linguaggio,* Roma-Bari, Laterza.

BORGES, J.-L. (1941), *La biblioteca de Babel;* tr. it. de F. Lucentini, „La biblioteca di Babele", în Id., *Finzioni,* Torino, Einaudi 1955, ed. n. 1995, pp. 79-92; trad. rom. *Biblioteca Babel, Ficțiuni,* în *Proza completă,* vol. 1, Iași, Polirom, 2006, pp. 422-431.

BORGHINI, A. – VARZI, A.C. (2005), „Event Location and Vagueness", *Philosophical Studies,* în curs de publicare.

BOTTANI, A. – BIANCHI, C. (2003), ed., *Significato e ontologia,* Milano, Franco Angeli.

BOZZI, P. (1989), *Fenomenologia sperimentale,* Bologna, Il Mulino.

– (1990), *Fisica ingenua,* Milano, Garzanti.

BRATMAN, M.E. (1992), „Shared cooperative activity", *The Philosophical Review,* 101, pp. 327-41.

BRENTANO, F. (1847–1924), *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* Leipzig, Meiner; tr. it. de G. Gurisatti, ed. L. Albertazzi, *La psicologia dal punto di vista empirico,* Roma-Bari, Laterza 1997, 3 vol.

– (1907), *Untersuchungen zur Sinnespsychologie,* Leipzig, Duncker & Humblot.

BRETONE, M. (1998), *I fondamenti del diritto romano. Le cose e la natura,* Roma-Bari, Laterza.

BROOK, A. (2005), „My Blackberry and Me: Forever One or Just Friends", în K. Nyíri, ed., (2005a), pp. 305-312.

BURKHARDT, A. (1990), ed., *Speech Acts, Meanings and Intentions,* Berlin-New York, de Gruyter.

CAPUTO, S. (2004), *Fattori di Verità,* Teză de doctorat, ciclul XV, Università del Piemonte Orientale.

CARLI, E. (2004), „Intenzioni e intenzionalità collettiva", *Isonomia. Rivista dell'Istituto di Filosofia, Università degli Studi di Urbino „Carlo Bo",* pp. 1–17, http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia-2003carli.htm.

CARRARA, M. – GIARETTA, P. (2004), ed., *Ontologie analitiche,* fascicul monografic, *Rivista di estetica,* s.n., n. 26 (2/2004).

CASATI, R., (2000), *La scoperta dell'ombra,* Milano, Mondadori.

– (2003), ed., *Ontologie,* fascicul monografic, *Sistemi intelligenti,* 15, pp. 401-569.

CASATI, R. – SMITH, B. (1994), „Naïve Phyisics: an Essay in Ontology", *Philosophical Psychology,* 7, pp. 225-244.

CASATI, R. – VARZI, A.C. (1994), *Holes and Other Superficialities,* Cambridge (Mass.), MIT Press; tr. it. de L. Sosio, *Buchi e altre superficialità,* Milano, Garzanti 1996.

– (1996), ed., *Events,* Darmouth, Aldershot.

CASATI, R. – FERRARIS, M. – VARZI, A.C. (2003), „Il paradigma dell'oggetto", *Il Sole 24 Ore,* 9 martie 2003.

CHISHOLM, R. (1976), *Person and Object. A Metaphysical Study,* Londra, Allen & Unwin.

CLARK, A. (2003), *Natural Born Cyborgs,* Oxford, Oxford University Press.

CLARK, A. – CHALMERS, D. (1998), „The Extended Mind", *Analysis,* 58, pp. 10-23.

COHEN, A.A. – LEMISH, D. (2005), „When the Bombs Go Off the Mobiles Ring. The Aftermath of Terrorist Attacks", în K. Nyíri, ed., (2005b), pp. 117-128.

COLLIN, F. (1997), *Social Reality,* Londra, Routledge.

COSTA, V. (1996), *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida,* Milano, Jaca Book.

DAVIDSON, D. (1973), „Radical Interpretation", *Dialectica,* 27, pp. 313-328; tr. it. de E. Picardi, „Interpretazione radicale", în Id., *Verità e interpretazione,* Bologna, Il Mulino 1994.

DAVIES, R. (2005), „Tipi e gettoni: I limiti del nominalismo e gli oggetti della proprietà intelettuale", în curs de apariţie.

DEBRAY, R. (1993), *L'Etat séducteur: les révolutions médiologiques du pouvoir*, Paris, Gallimard; pref. de C. Freccero, tr. it. de M. Minucci şi N. Negarville, *Lo stato seduttore. Le rivoluzioni mediologiche del potere,* Roma, Editori Riuniti 1997.

DEL CORNO, F. – MANSI, G.L. (2002), *SMS. Straordinaria fortuna di un uso improprio del telefonino,* Milano, Cortina.

DENNETT, D.C. (1987), *The Intentional Stance*, Montgomery (Vt.), Bradford Books; tr. it. de E. Bassato, *L'atteggiamento intenzionale,* Bologna, Il Mulino 1993.

DE PALMA, V. (2004), „Il *cogito* e l'evidenza. La critica di Husserl a Descartes", în curs de apariţie.

DERRRIDA, J. (1962), tr. fr. şi intr. de E. Husserl, *L'Origine de la géométrie,* Paris, PUF; tr. it. de C. Di Martino, *L'Origine della geometria,* Milano, Jaca Book 1987.

– (1967a), *De la grammatologie,* Paris, Ed. de Minuit; tr. it. de Aa. Vv., *Della grammatologia,* Milano, Jaca Book 1969.

– (1967b), *La Voix et le phénomène,* Paris, PUF; tr. it. de G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno,* Milano, Jaca Book 1968, ed. nouă 1997.

– (1968a), „La pharmacie de Platon", în Id., *La Dissémination,* Paris, Seuil 1972; tr. it. de S. Petrosino şi M. Odorici, „La farmacia di Platone", în Id., *La disseminazione,* Milano, Jaca Book 1989, pp. 101-197; tr. rom. de Cornel Mihai Ionescu, „Farmacia lui Platon", în Id., *Diseminarea,* Bucureşti, Univers Enciclopedic 1997, pp. 65-181.

– (1968b), „Ousia et Grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*", în Id., *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit 1972; tr. it. de M. Iofrida, „Ousia e Grammè. Nota su una nota di *Sein und Zeit*", în Id., *Margini della filosofia,* Torino, Einaudi 1997, pp. 59-104.

– (1970), „Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel", în Id., *Marges – de la philosophie,* Paris, Minuit 1972; tr. it. de M. Iofrida, „Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel", în Id., *Margini della filosofia,* Torino, Einaudi 1997, pp. 105-153.

– (1971), „Signature, événement, contexte", apărut apoi în Id., *Marges – de la philosophie,* Paris, éd. Minuit 1972; tr. it. de M. Iofrida, „Firma, evento, contesto", în Id., *Margini della filosofia,* Torino, Einaudi 1997, pp. 393-424.

– (1975) „Le facteur de la vérité", apărut apoi în Id. (1980); tr. it. de F. Zambon, *Il fattore della verità,* Milano, Adelphi 1978.

– (1985), „Envois", în Id., *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà,* Paris, Flammarion 1980, pp. 11-273.

– (1985), *La Main de Heidegger,* inclus în Id., *Psyché*, Paris, Galilée 1987, pp. 415-451; tr. it. de G. Scibilia şi G. Chiurazzi, intr. de M. Ferraris, *La mano di Heidegger,* Roma-Laterza 1991.

– (1988), *Limited Inc.*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press.

DESCARTES, R. (1641), *Meditationes de prima philosophia;* tr. it. de L. Urbani Ulivi, *Meditazioni metafisiche,* Milano, Bompiani 2001; tr. rom. de Ion Papuc, *Meditaţii metafizice*, Bucureşti, Crater 1993.

DE SOTO, H. (2000), *The Mistery of Capital. Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Every Where Else,* New York, Basic Books; tr. it. de G. Barile, *Il mistero del capitale,* Milano, Garzanti 2001.

DEWEY, J. (1925), *Experience and Nature,* Chicago, Open Court; tr. it. de P. Bairati, *Esperienza e Natura*, Milano, Mursia 1990.

DILTHEY, W. (1905-1910), *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften,* şi alte scrieri; tr. it. şi ed. P. Rossi, *Critica della ragione storica,* Torino, Einaudi 1954.

DI LUCIA, P. (2003), ed., *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive,* Macerata, Quodlibet.

DONNER, J. (2003), „What Mobile Phones Mean to Rwandan Entrepreneurs", în K. Nyíri, ed. de, (2003c), pp. 393-410.

– (2005), „What Can Be Said with a Missed Call? Beeping via Mobile Phones in Sub-Saharian Africa", în K. Nyíri, ed. de, (2005a), pp. 267-276.

DÖRING, N. ET ALII (2005), „Contents, Forms and Functions of Interpersonal Pictorial Messages in Online and Mobile Communication", în K. Nyíri, ed. de, (2005a), pp. 169-175.

DUMMET, M. (1993), *Origins of Analytical Philosophy,* Londra, Durckworth; tr. it. de E. Picardi, *Le origini della filosofia analitica,* Torino, Einaudi 2001; tr. rom. de Ioan Biriş, *Originile filosofiei analitice,* Cluj-Napoca, Dacia, 2004.

DURKHEIM, E. (1893), *De la division du travail social,* Paris, Alcan 1902; tr. it. de F. Airoldi Namer, *La division del lavoro sociale,* Milano, Edizioni di „Comunità", 1962.

EHRENFELS, CH. VON (1980), „Über «Gestaltqualitäten»", *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie,* 14, pp. 242-292; tr. it de E. Melandri, *Le qualità figurali,* Faenza, Faenza Editrice 1980.

EVANS, G. (1985), „The Causal Theory of Names", în A.P. Martinich, ed., *The Philosophy of Language,* Oxford, Oxford University Press, pp. 271-283.

FERRARIS, M. (2003), *Categorie e a apriori,* Bologna, Il Mulino.

FERRARIS, M. (1998), *Storia dell'ermeneutica,* Milano, Bompiani.

– (1992), *Mimica. Lutto e autobiografia da Agostino a Heidegger,* Milano, Bompiani.

– (1995), „Kant e l'esemplarità dell'esempio", în G. Vattimo, ed., *Filosofia 94,* Roma-Bari, Laterza, pp. 147-172.

– (1997), *Estetica razionale,* Milano, Cortina.

– (1998), *L'ermeneutica,* Roma–Bari, Laterza.

– (1999), „Perì mail", *aut aut,* 289-290, pp. 115-119.

– (2001), *Il mondo esterno,* Milano, Bompiani.

– (2002), „Inemendabilità, ontologia, realtà sociale", *Rivista di estetica,* s.n., 19 (1/2002), pp. 160-199.

– (2003a), *Introduzione a Derrida,* Roma–Bari, Laterza.

– (2003b), „Problemi di ontologia applicata: la proprietà delle idee", în A. Bottani – C. Bianchi, ed., (2003), pp. 104-115.

– (2003c), *Ontologia,* Napoli, Guida.

– (2003d), „Oggetti sociali", *Sistemi intelligenti,* XV, 3, pp. 441-466.

– (2004a), „Necessità materiale", *Isonomia. Rivista dell'Istituto di Filosofia, Università degli Studi di Urbino „Carlo Bo"*, pp. 1-30 (http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/Ferraris.htm).

– (2004b), *Goodbye, Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura,* Milano, Bompiani.

– (2004c), „L'opera d'arte come fidanzata automatica", *Rivista di estetica,* s.n., 26 (2/2004), pp. 153-170.

– (2004d), „Matrix e la mozione degli affetti", în M. Cappuccio, ed. de, *Dentro la matrice. Filosofia, scienza e spiritualità in Matrix,* Milano, Albo Versorio, pp. 55-72.

FERRARIS, M., – VARZI, A.C. (2003), „Che cosa c'è e che cos'è. Un dialogo", *Nous. Postille su pensieri,* Lecce, Milella, pp. 81-101.

FLORIDI, L. (2003), „On the Intrinsic Value of Information Objects and the Infosphere", *Ethics and Information Technology,* 4, pp. 287-304.

FODOR, J. (1983), *The Modularity of Mind,* Cambridge (Ma.), MIT Press; tr. it. de R. Luccio, *La mente modulare,* Bologna, Il Mulino 1999.

FOGASSI, L. – FERRARI, P.F. – GESIERICH, B. – ROZZI, S. – CHERSI – F. – RIZZOLATTI, G. (2005), „Parietal Lobe: From Action Organization to Intention Understanding", *Science,* vol. 308, pp. 662-667.

FOUCAULT, M., *Histoire de la folie à l'âge classique,* Paris, Plon; tr. it. de F. Ferrucci, E. Renyi, V. Vezzosi, *Storia della follia nell'età classica,* Milano, Rizzoli 1994; tr. rom. de Mircea Vasilescu, *Istoria nebuniei în epoca clasică,* Bucureşti, Humanitas, 1996, 2005.

– (1966), *Les Mots et les choses,* Paris, Gallimard; tr. it. de E. Panaitescu, *Le parole e le cose,* Milano, Rizzoli 1967; tr. rom. de Bogdan Ghiu şi Mircea Vasilescu, *Cuvintele şi lucrurile: o arheologie a ştiinţelor umane,* Bucureşti, Uni-vers, 1996.

– (1969), *L'Archéologie du savoir,* Paris, Gallimard; tr. it. de G. Bogoglio, *L'archeologia del sapere,* Milano, Rizzoli 1971; tr. rom. de Bogdan Ghiu, *Arheologia cunoaşterii,* Bucureşti, Univers, 1999.

FREGE, G. (1879), *Begriffschrift. Eine der aritmetischen nachgebildeten Formelsprache des reines Denkens,* Halle, Nebert; tr. it. parţială de L. Geymonat şi C. Mangione, „Ideografia. Un linguaggio in formule del pensiero puro, a imitazione di quello aritmetico", în Id., *Logica e Aritmetica,* Torino, Bollati Boringhieri 1977, pp. 103-206.

– (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl,* Breslaw, Köbner; tr. it. parțială de L. Geymonat și C. Mangione, „I fondamenti della matematica. Una ricerca logico-matematica sul concetto di numero", în Id., *Logica e Aritmetica,* Torino, Bollati Boringhieri 1977, pp. 207–349; tr. rom. de Sorin Vieru, *Fundamentele matematicii: o cercetare logico-matematică asupra conceptului de număr,* București, Humanitas, 2000.

– (1892), „Über Sinn und Bedeutung", în C. Penco – E. Picardi, ed., *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891 –1897,* Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 32-57.

– (1918-1919), „Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung", *Beitrage zur Philosophie des deutschen Idealismus,* I, pp. 58-77; tr. it. de R. Casati, „Il pensiero. Una ricerca logica", în Id., *Ricerche logiche,* Milano, Guerini 1988, pp. 43-74.

FREUD, S. (1895), „Entwurf einer Psychologie", în Id., ed. M. Bonaparte – A. Freud – E. Kris, *Aus den Anfangen der Psychoanalyse,* Londra, Imago Publishing Co 1950; ed. it. de C.L. Musatti, „Progetto di una psicologia", în *Opere complete,* Torino, Bollati Boringhieri 1967 urm., 12 vol., vol. II, pp. 201-284.

–, (1924), „Notiz über den Wunderblock", *Internationale Zeitschrift der Psychoanalyse,* 11, pp. 1-5; ed. it. de C.L. Musatti, „Nota sul «notes magico»", în *Opere complete,* Torino, Bollati Boringhieri 1967 urm., 12 vol., vol. X, pp. 63-68.

GADAMER, H.G. (1960), *Warheit und Methode,* Tübingen, Mohr; tr. it. de G. Vattimo, *Verità e metodo,* Milano, Bompiani 1983; tr. rom. de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, *Adevăr și metodă,* București, Teora, 2001.

GADDA, C.E. (1963), *La cognizione del dolore,* în Id., *Romanzi e racconti,* I, Milano, Garzanti 1988.

GALLESE, V. (2003), „La molteplice natura delle relazioni interpersonali: la ricerca di un comune meccanismo neurofisiologico", *Networks,* 1, pp. 24-47.

GARGANI, A. (1997), *Dal corpus delicti al Tatbestand,* Milano, Giuffrè.

GEHLEN, A. (1957), *Die Seele im techischen Zeitalter: sozial-psychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft,* Hamburg,

Rowohlt; tr. it. de M.T. Pansera, *L'uomo nell'era della tecnica,* Roma, Armando 2003.

GELB, I.J. (1952), *A Study of Writing, the Foundations of Grammatology,* Londra, Routledge & K. Paul, a 2-a ed. revăzută, Chicago, University of Chicago Press 1963.

GIBSON, J.J. (1979), *An ecological Approach to Visual Perception,* Boston, Houghton Mifflin; tr. it. de R. Luccio, *Un approccio ecologico alla percezione visiva,* Bologna, Il Mulino 1999.

GILBERT, M. (1989), *On Social Facts,* New York, Routledge.

– (1993), „Group Membership and Political Obligation", *The Monist,* 76, pp. 119-131.

GOODMAN, N. (1951), *The Structure of Appearance,* Cambridge (Ma), Harvard University Press; tr. it. de A. Emiliani, *La struttura dell'apparenza,* Bologna, Il Mulino 1985.

GRAF, R. (2005), „Traces, Places and Self-Evidence. Aspects of «Space» on Cellular Phones", în K. Nyíri, ed. (2005a), pp. 97-102.

GRIFFERO, T. (1999), „I sensi di Adamo. Appunti estetico-teosofici sulla corporeità spirituale", *Rivista di estetica,* s.n., 12 (3/1999), pp. 119-225.

– (2001), „Corpi spirituali", în M. Ferraris – P. Kobau, ed., *L'altra estetica,* Torino, Einaudi, pp. 147-205 (cu traduceri din Paracelsus, Böhme, Oetinger).

– (2004), „Uguale eppure diverso. Il «corpo spirituale»: problemi ontologici e identitari", *Rivista di estetica,* s.n., 27 (3/2004), pp. 49-115.

HAACK, S. (1979), „Descriptive and Revisionary Metaphysics", *Philosophical Studies,* 35, pp. 361–371.

HABERMAS, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns,* Frankfurt/M., Suhrkamp, 2 vol.; tr. it. de P. Rinaudo, ed. de G. E. Rusconi, *Teoria dell'agire comunicativo,* Bologna, Il Mulino 1986, 2 vol.

HACKING, I. (1999), *The Social Construction of What?,* Cambridge (Ma.), Harvard University Press.

– (2002), *Historical Ontology,* Cambridge (Ma.), Harvard University Press.

HARTMANN, N. (1949), *Alte und neue Ontologie,* în Id., *Kleine Schriften,* vol. III: *Vom Neukantianismus zur Ontologie,* Berlin, de Gruyter 1958, pp. 333-337; tr. it. parţială de T. Griffero, în M. Ferraris (2003c).

HAVELOCK, E. (1986), *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present,* New Haven, Yale University Press; tr. it. de M. Carpitella, *La musa impara a scrivere,* a 2-a ed., Roma-Bari, Laterza 1995.

HAYES, P.J. (1979), „The naïve Physics Manifesto", în D. Michie, ed., *Expert Systems in the Micro-Electronic Age,* Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 242-270.

HEGEL, G.W.F. (1807), *Phänomenologie des Geistes;* tr. it. de E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito,* Firenze, la Nuova Italia 1930; tr. rom. de Virgil Bogdan, Bucureşti, IRI, 1995.

– (1830), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse;* tr. it. de B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* Roma-Bari, Laterza 1989.

– (1836–1838), *Vorlesungen über die Ästhetik;* tr. it. de N. Merker şi N. Vaccaro, *Estetica,* Torino, Einaudi 1972; tr. rom. de D.D. Roşca, *Prelegeri de estetică,* Bucureşti, Editura Academiei, 1966.

HEIDEGGER, M. (1919), *Brief an Elisabeth Husserl;* tr. it. de R. Cristin, „Lettera a Elisabeth Husserl", *aut aut,* 222-223, 1988, pp. 6-11.

– (1927), *Sein und Zeit,* în Id., *Gesamtausgabe,* 2, ed. de F.-W. von Hermann, Frankfurt/M., Klostermann; tr. it. de P. Chiodi, *Essere e tempo,* Torino, Utet 1986; tr. rom. de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Bucureşti, Humanitas 2003.

– (1929-1930), *Grundbegriffe der Metaphysik,* în Id., *Gesamtausgabe,* 29-30, ed. F.-W. von Hermann, Frankfurt/M., Klostermann; tr. it. de P. Coriandolo, *Concetti fondamentali della metafisica,* Genova, il Melangolo 1992.

– (1935), *Einführung in die Metaphyisik,* în Id., *Gesamtausgabe,* 40, ed. P. Jaeger, Frankfurt/M., Klostermann; tr. it. de G. Masi, *Introduzione alla metafisica,* Milano, Mursia 1968; tr. rom. de Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger, *Introducere în metafizică,* Bucureşti, Humanitas 1999.

– (1935-1936), „Der Ursprung des Kunstwerkes", în Id., *Holzwege,* în Id., *Gesamtausgabe,* 5, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M., Klostermann; tr. it. de P. Chiodi, „L'origine dell'opera d'arte", în Id., *Sentieri interrotti,* Firenze, La Nuova Italia 1968, pp. 3–69; tr. rom. de Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleiniger, „Originea operei de artă", Bucureşti, Humanitas 1995.

– (1954), *Was heißt Denken?,* Tübingen, Niemeyer; tr. it. de U.M. Ugazio şi G. Vattimo, *Ce cosa significa pensare?,* Milano, SugarCo 1978, 2 vol.

HILL, C. (2001), ed., *Vagueness,* fascicul monografic, *Philosophical Topics,* 21, pp. 1-244.

HOBBES, TH. (1655), *De Corpore*; ed., A. Negri, Torino, Utet 1972.

HOFTEN, C.E. VON – SPELKE, E.S. (1985), „Object perception and object-directed reaching in infancy", *Journal of Experimental Psychology: General*, 114, pp. 198-211.

HORGAN, T., (1995), ed., *Vagueness,* fascicul monografic, *The Southern Journal of Philosophy,* Supl. Vol. 33, pp. 1-261.

HUSSERL, E. (1900-1901), *Logische Untersuchungen,* Husserliana XVIII, ed. E. Holenstein, Den Haag, Nijhoff 1975; tr. it. de G. Piana, *Ricerche logiche,* Milano, Il Saggiatore 1988, 2 vol.

– (1918-1926), *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, Husserliana XI, ed. M. Fleischer, Den Haag, Nijhoff 1966; tr. it. de V. Costa, ed. de P. Spinicci, *Lezioni sulla sintesi passiva,* Milano Guerini 1993.

– (1929), *Formale und transzendentale Logik,* Husserliana XVII, ed. Paul Janssen, Den Haag, Nijhoff 1974; tr. it. de G.D. Neri, *Logica formale e logica transcendentale,* Roma-Bari, Laterza 1966.

INGARDEN, R. (1931), *Das Literarische Kunstwerk,* Halle (ed. adăugată Tübingen, Niemeyer 1960); tr. it. de G. Brozich-Lipszer şi S. Checconi, *Fenomenologia dell'opera letteraria,* Milano, Silva 1968.

JAMES, W. (1904), „Does «Consciousness» Exist?", în Id., *Essays in Radical Empiricism,* New York-Londra, Longmans, Green & Co 1912, ed. nouă Cambridge (Ma.)-Londra, Harvard University Press 1976, pp. 3-19; tr. it. ed. de N. Dazzi, „Esiste la «coscienza»?", în Id., *Antologia di scritti psicologici,* Bologna, Il Mulino 1981, pp. 204-224.

– (1907), *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking,* New York-Londra, Longmans, Green & Co; tr. it. de S. Franzese, *Pragmatismo. Un nome nuovo per vecchi modi di pensare*, Milano, il Saggiatore 1994; tr. rom. de Raluca Arsenie, *Pragmatismul,* Iaşi, Editura Timpul, 2000.

– (1909), *The Meaning of Truth: A Sequel to „Pragmatism"*, New York-Londra, Longmans, Green&Co; ed. nouă Ann Arbor, The University of Michigan 1970.

JASANOFF, S. (1995), *Science at the Bar: Law, Science, and Technology in America,* Cambridge (Ma.), Harvard University Press; tr. it. de M. Graziadei, ed. it. de M. Trallachini, *La scienza davanti ai giudici. La regolazione giuridica della scienza in America,* Milano, Giuffrè 2001.

JOHANSSON, I. (1989), *Ontological Investigations. An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society,* Londra, Routledge; a 2-a ed. Frankfurt/M., Ontos-Verlag 2004.

KAFKA, F. (1919), *Eine kaiserliche Botschaft;* tr. it. şi comentariu de G. Schiavoni, „Un messaggio imperiale", în Id., *I racconti,* Milano, Rizzoli 2001; tr. rom. de Mircea Ivănescu, „Un mesaj imperial", în *Opere complete,* vol. 1, *Proză scurtă*, Bucureşti, Univers 1996.

– (1922), Lettera a Milena Jesenská, Praga, sfârşitul lui martie; tr. it. şi ed. de F. Masini, în Id., *Lettere a Milena,* Milano, Mondadori 1988, pp. 247-249; tr. rom. Mircea Ivănescu, *Scrisori către Milena,* în *Opere complete,* vol. 6, Bucureşti, Univers 2000.

KALINOWSKI, G. (1967), *Le Problème de la vérité en morale et en droit,* Lyon, Emmanuel Vitte.

KANT, I. (1766), *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphyisik;* tr. it. ed. P. Carabellese, „Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica", în *Scritti precritici*, ed. nouă adăugită de A. Pupi, Roma-Bari, Laterza 1982, pp. 347-407.

– (1785), *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks;* tr. it. de V. Mathieu, „Sull'illegalità della contraffazione dei libri", în *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto,* ed. N. Bobbio – L. Firpo – V. Mathieu, Torino, Utet 1965, pp. 345-353.

– (1790), *Kritik der Urteilskraft,* tr. it. de A. Bosi, *Critica del Giudizio.* Torino, Utet 1993; tr. rom. Vasile Dem. Zamfirescu şi Alexandru Surdu, *Critica facultăţii de judecare,* Bucureşti, Editura Trei, 1995.

KATO, F. (2005), „Seeing the «Seeing» of Others: Conducting a Field Study with Mobile Phones/Mobile Cameras", în K. Nyíri, ed., (2005a), pp. 215-222.

KATZ, J. (2005), „Magic in the Air: Spiritual and Transcendental Aspects of Mobiles", în K. Nyíri, ed., (2005a), pp. 283-288.

KEEFE, R. (2000), *Theories of Vagueness,* Cambridge, Cambridge University Press.

KIM, J., – SOSA, E. (1999), ed., *Metaphysics: An Anthology,* Oxford, Blackwell.

KOBAU, P., (2004), *Essere qualcosa. Ontologia e psicologia in Wolff,* Torino, Trauben.

KOEPSELL, D.R. (2000), *The Ontology of Cyberspace,* La Salle, Open Court.

– (2003), „Libri e altre macchine: artificio ed espressione", în R. Casati, ed., (2003), *John Searle's Ideas About Social Reality,* fascicul monografic, *American Journal of Economics and Sociology,* 62.

KRIPKE, S. (1972), „Naming and Necessity", în D. Davidson, G. Harman, ed., *Semantics of Natural Language,* Reidel, Dordrecht, pp. 253-355, addenda pp. 763-769; retipărit cu revizuiri ca *Naming and Necessity,* Oxford, Blackwell 1980; tr. it. de M. Santambrogio, *Norme e necessità,* Torino, Bollati Boringhieri 1982; tr. rom. de Mircea Dumitru, *Numire şi necesitate,* Bucureşti, All, 2001.

LA METTRIE, J.O. DE (1748), *L'homme machine;* tr. it. ed. de G. Preti, *L'uomo macchina e altri scritti,* Milano, SE 1990; tr. rom. de... *Omul maşină şi alte opere filozofice,* Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1961.

LANCIERI, A. (2003), *Il concetto di res nel Diritto Romano e nelle Disputationes Metaphysicae di F. Suárez,* teză de licenţă în filosofie teoretică, Universitatea din Torino.

LEIBNIZ, G.W. (1684), *Meditationes de cognitione, veritate et ideis;* tr. it. ed. de M. Mugnai şi E. Pasini, *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee,* în Id., *Scritti filosofici,* Torino, Utet 2000, 2 vol., vol. I, pp. 252-257.

– (1686), *Discours de métaphysique;* tr. it. şi comentariu de M. Mugnai şi E. Pasini, *Il nuovo sistema,* în Id., *Scritti filosofici,* Torino, Utet 2000, 2 vol., vol. I, pp. 385-583.

– (1695), *Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps;* tr. it. şi comentariu de M. Mugnai şi E. Pasini, *Il nuovo*

sistema, în Id., *Scritti filosofici*, Torino, Utet 2000, 2 vol., vol. I, pp. 385-583.

LEŚNIEWSKI, S. (1916), *Podstavy ogólnei teorii mnogosci, I,* Moscova, Prace Polskiego Kola Naukowego w Moskwie, Sekcya matematyczno-przyrodnicza; tr. engl. de D.I. Barnett, *Foundations of the General Theory of Sets,* în Id., *Collected Works*, vol. I şi II, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 1992.

LÉVY, P. (1994), *L'Intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace,* Paris, La Découverte; tr. it. de M. Colò şi D. Feroldi, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio,* Milano, Feltrinelli 1996.

LÉVY-STRAUSS, C. (1955), *Tristes Tropiques,* Paris, Plon; tr. it. de C. Garufi, *Tristi tropici,* Milano, il Saggiatore 1960; tr. rom. de E. Schileru şi I. Pîslaru-Lukacsik, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1968.

LEWIN, K. (1926), „Vorsatz, Wille und Bedürfnis", *Psychologie der Forschung,* 7, pp. 330-385.

LICOPPE, C. – INADA, Y., (2005), „Seeing one another onscreen and the construction of social order in a mobile-based augmented public space. The uses of a geo-localized mobile game in Japan", în K. Nyíri, ed. (2005a), pp. 71-79.

LIPMANN, O. (1923), „Das Wesen der naiven Physik. Grundsätze einer Prüfung der Fähigkeit zu intelligentem physischen Handeln", în O. Lipmann – H. Bogen, *Naïve Physik. Theoretische und experimentelle Untersuchungen über die Fähigkeit zu intelligentem Handeln,* Leipzig, Barth; tr. it. parţială de A. Saccon, în M. Ferraris, (2003c).

LOUX, M.J. (1998), *Metaphysics. A Contemporary Introduction,* Londra, Routledge.

LYOTARD, J.-F. (1979), *La Condition postmoderne,* Paris, ed. de Minuit; tr. it. de C. Formenti, *La condizione postmoderna,* Milano, Feltrinelli 1981; tr. rom. de Ciprian Mihali, *Condiţia postmodernă: raport asupra cunoaşterii,* Bucureşti, Babel 1993.

MANZONI, A. (1840), *I promessi sposi,* ed. L. Caretti, Torino, Einaudi, 1971; *Logodnicii*, tr. rom. de Alexandru Balaci, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală 1966.

MARCONI, D. (2005), „Contro la mente estesa", în curs de publicare.

MARX, K. (1842), „Debatten über das Holzdiebstahlgesetz", *Rheinische Zeitung;* tr. it. în *Opere di Marx e Engels,* Roma, Editori Riuniti 1975, vol. I.

McLUHAN, M. (1964), *Understanding Media: The Extensions of Man,* New York, New American Library; tr. it. de E. Capriolo, *Gli strumenti del comunicare,* Milano, il Saggiatore 1999.

MEINONG, A von (1899), „Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung", în Id., *Gesamtausgabe,* Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1971, vol. II; tr. it. de E. Melandri rev. de V. Raspa, „Sugli oggetti di ordine superiore e il loro rapporto con la percezione interna", în Id., *Teoria dell'oggetto,* Trieste, Edizioni Parnaso 2002, pp. 155-233.

- (1904), „Über Gegenstandstheorie", în Id., *Gesamtausgabe,* Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstall, 1971, vol. II; tr. it. de V. Raspa, „Sulla teoria dell' oggetto", în Id., *Teoria dell' ogetto,* Trieste, Edizioni Parnaso, 2002, pp. 237-276.

– (1923), *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie,* în Id., *Gesamtausgabe,* Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1971, vol. III.

MENGER, C. (1883), *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere,* Leipzig, Duncker & Humblot; tr. it. de S. Lombardini, *Il metodo della scienza economica,* Torino, Utet 1937.

MERLEAU-PONTY, M. (1958-1961), *Notes des cours. 1959-1961,* ed. S. Ménasé, Paris, Gallimard 1996; ed. it. de M. Carbone, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 şi 1960-1961,* Milano, Cortina 2003.

METZGER, W. (1941), *Psychologie – Die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments,* Darmstadt, Steinkopff, a 4-a ed. 1975; tr. it. de G.B. Vicario, *I fondamenti della psicologia della Gestalt,* Firenze, Giunti-Barbèra 1971.

MONTESQUIEU, CH.-L. SECONDAT DE (1748), *L'esprit des lois;* tr. it. de S. Cotta, *Lo spirito delle leggi,* Torino, Utet 1996; tr. rom. de Armand Roşu, *Despre spiritul legilor,* 3 vol., Bucureşti, Ed. Ştiinţifică 1964–1970.

MONTUSCHI, E. (2003), *The Objects of Social Science,* Londra-New York, Continuum.

MORENA, L. (2002), „I confini delle cose", *Rivista di estetica*, s.n., 20 (2/2002), pp. 3-22.

MOORE, M.S. (2002), „Legal Reality: a Naturalist Approach to Legal Ontology", *Law and Philosophy,* 21, pp. 619-705.

MULLIGAN, K. (1987), ed., *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology,* The Hague, Nijhoff.

– (1998), „From Appropriate Emotions to Values", *The Monist*, 841, pp. 161-188.

– (2000), „Métaphysique et ontologié", în P. Engel, ed., Précis de philosophie analytique, Paris, PUF, pp. 5-33.

– (2002), „Getting Geist – Certainty, Rules and Us", în *Cinquantenaire Ludwig Wittgenstein, Proceedings of the 2001 Tunis Wittgenstein Conference,* University of Tunis, pp. 35-62.

– (2003), „Seeing, Certainty and Acquaintance", în H. Fossheim – T.M. Larsen – J.R. Sageng, ed., *Non-Conceptual Aspects of Experience, Proceedings of the 2000 Melbourne Conference on Non-Conceptual Content,* Oslo, Unipub Verlag 2003.

MULLIGAN, K. – SIMONS, P. – SMITH, B. (1984), „Truth-Makers", *Philosophy and Phenomenological Research,* 44, pp. 287-321.

NAGEL, TH. (1997), *The Last Word*, New York-Oxford, Oxford UP; tr. it. de G. Bettini, *L'ultima parola: contro il relativismo,* Milano, Feltrinelli 1999; tr. rom. de Germina Chiroiu, *Ultimul cuvânt,* Bucureşti, All 1998.

NAKAHARA, K. – MIYASHITA, Y (2005), „Understanding Intentions: Through the Looking Glass", *Science*, 308, pp. 644-645.

NEF, F., (1998), *L'objet quelconque. Recherches sur l'ontologie de l'objet,* Paris, Vrin.

– (2004), *Qu'est-ce que la métaphysique?,* Paris, Gallimard.

NIETZSCHE, F. (1885–1887), *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 – Herbst 1887*; ed. it. G. Colli şi M. Montinari, *Frammenti postumi 1885-1887*, Milano, Adelphi 1964 urm. vol. VIII, t. I.

– (1889), *Die Götzendämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert;* ed. it. G. Colli şi M. Montinari, *Il crepuscolo degli idoli,* în Id., *Opere*, Milano, Adelphi 1964 urm., vol. VI, t. III; tr. rom. de Alexandru Al. Şahighian, *Amurgul idolilor sau Cum se filosofează cu ciocanul,* Bucureşti, Humanitas, 2001.

NOZICK, R. (1981), *Philosophical Explanations,* Cambridge (Ma.), Belknap; tr. it. de G. Rigamonti, *Spiegazioni filosofiche,* Milano, il Saggiatore 1997.

– (2001), *Invariances: The Structure of the Objective World,* Cambridge (Ma.)-Londra, Belknap.

NYÍRI, K. (2002), ed., *Allzeit zuhanden: Gemeinschaft und Erkenntnis im Mobilzeitalter,* Wien, Passagen.

– (2003a), ed., *Mobile Communication. Essay on Philosophy, Psychology and Education,* Wien, Passagen.

– (2003c), ed., *Mobile Democracy. Essay on Society, Self and Politics,* Wien, Passagen.

– (2005), ed., *Seeing, Understanding, Learning in the Mobile Age,* Conference organized by T-mobile Hungary and the Institute for Philosophical Research of the Hungarian Academy of Sciences, Papers – draft version.

– (2005b), ed., *A Sense of Place. The Global and the Local in Mobile Communication,* Wien, Passagen.

OK, H. (2005), „Cinema in Your Hand, Cinema on the Street: The Aesthetics of Convergence in Korean Mobile (phone) Cinema", în K. Nyíri, ed. de (2005a), pp. 223-2330.

OKABE, D. – ANDERSON, K. – MIZUKO, I. – MAINWARING, S. (2005), „Location-based Moblogging as Method: New Views into the Use and Practice of Personal, Social, and Mobile Technologies", în K. Nyíri, ed., (2005a), pp. 65-69.

ONG, W.J. (1982), *Orality and Literacy. The Technologizing of the World,* Londra-New York, Methuen; tr. it. de A. Calanchi, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola,* Bologna, Il Mulino 1986.

ORILIA, F. (2002), *Ulisse, il quadrato rotondo e l'attuale re di Francia,* Pisa, ETS.

ORTEGA Y GASSET, J. (1940), *Ideas y Creencias – Sobre la razón histórica* (curs ţinut la Buenos Aires), în prezent în Id., *Ideas y Creencias (y otros Ensayos de Filosofia),* Madrid, Alianza Editorial 1986, pp. 23-57; tr. rom. de Doina Lincu, *Idei şi credinţe (şi alte eseuri de filozofie),* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1999.

PEIRCE, C.S. (1902), „Simplest Mathematics", în *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* 6 vol., ed. de C. Hartshorne şi P. Weiss, Cambridge (Ma.), Harvard University Press 1931-1935, vol. IV.

POGGI, S. (2001), „William James e la filosofia europea. Un capitolo da approfondire", *Rivista di storia della filosofia,* 2, pp. 257-273.

POLI, R., – SIMONS, P.M. (1996), ed., *Formal Ontology,* Dordrecht, Kluwer.

PRESTON, J. (2005), „Is your Mobile part of your Mind? ", în K. Nyíri, ed. de, (2005a), pp. 313-324.

PUTNAM, H. (1997), „James's theory of truth", în R.A. Putnam, ed. de, *The Cambridge Companion to William James,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 166-185.

– (1999), *The Threefold Cord: Mind, Body and World,* New York, Columbia University Press; tr. it. de E. Sacchi Sgarbi, ed. it. de E. Picardi, *Mente, corpo, mondo,* Bologna, Il Mulino 2003.

QUINE, W.V.O. (1941), „Whitehead and the Rise of Modern Logic", în Id., *Selected Logica Papers,* New York, Random House 1966, pp. 3-36.

– (1948), „On What There Is", *Review of Metaphysics 2,* pp. 21-38; tr. it. de E. Mistretta „Su ciò che vi è", în *Il problema del significato,* Ubaldini, Roma 1966, pp. 3-19.

– (1953), *From a Logical Point of View,* Cambridge (Ma.), Harvard University Press; tr. it. de E. Mistretta, *Il problema del significato,* Ubaldini, Roma 1966.

– (1958), „Speaking of Objects", în *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association,* 31, pp. 5-22; rel. în Id., *Ontological Relativity and Other Essays,* New York, Columbia University Press 1969, pp. 1-25.

REID, TH. (1785), *Essays on the Active Powers of the Human Mind,* în Id., *Philosophical Works,* reprod. Hildesheim, Olms 1967.

REINACH, A. (1913), „Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Recht", *Jahrbuch für Philosophie und philosophische Forschung,* 1, pp. 685-847; tr. it. de D. Falcioni, *I fondamenti apriori del diritto civile,* Milano, Giuffrè 1990.

RORTY, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton, Princeton University Press; tr. it. de G. Millone şi R. Salizzoni, *La filosofia e lo specchio della natura,* Milano, Bompiani 1986.

– (1982), *Consequences of Pragmatism,* Minneapolis, University of Minnesota Press; tr. it. de F. Elefante, *Conseguenze del pragmatismo,* Milano, Feltrinelli 1986.

– (1991), „Objectivity, Relativism and Truth", în Id., *Philosophical Papers,* vol. I, Cambridge, Cambridge University Press; tr. it. de

M. Marraffa, „Obiettività, relativismo e verità", în Id., ed. de A. G. Gargani, *Scritti filosofici,* vol. I, Roma-Bari, Laterza 1994.

ROUSSEAU, J.–J. (1750), *Discours sur les sciences et les arts;* tr. it. de R. Mondolfo, *Discorso sulle scienze e sulle arti,* în Id., *Discorsi e Contratto sociale,* Bologna, Cappelli 1949, pp. 1-31.

RUNGGALDIER, E. – KANZIAN, C. (1998), *Grundprobleme der analytischen Ontologie,* Padeborn, Schöning; tr. it. de N. Ferrari, *Problemi fondamentali dell'ontologia analitica,* Milano, Vita e Pensiero 2002.

RUSSELL, B. (1905), „On Denoting", *Mind*, 14, pp. 479-493; tr. it. de A. Bonomi, *Sulla denotazione,* în A. Bonomi, ed. de, *La struttura logica del linguaggio,* Milano, Bompiani 1985, pp. 179-195.

– (1908), „Transatlantic Truth", *The Albany Review*, 2, pp. 393-410; republicat sub titlul „James's Conception of Truth", în Id., *Philosophical Essays,* Londra, George Allen & Unwin 1910, ed. rev. 1966, pp. 112-130.

– (1912), *The Problems of Philosophy*, Londra, William & Norgate; tr. rom. de Mihai Ganea, *Problemele filosofiei,* Bucureşti, All 1995.

– (1923), *The Conquest of Happiness*, Londra, Hutchinson; tr. it. de F. Rossi-Landi, *Lo spirito come comportamento*, Torino, Einaudi 1955.

SACCO, R. (1989), „Criptotipo", *Digesto*, IV, Torino, Utet, vol. V, pp. 39-40.

– (1990), *Che cos'é il diritto comparato,* ed. de P. Cendon, Milano, Giuffrè.

– (1993), „Il diritto muto", *Rivista di diritto civile*, I, p. 689.

SALICE, A. (2004), „Gewalt als sozialer Gegenstand", *Erfahrung und Analyse, Beiträge des 27. Internationalen Wittgenstein Symposiums,* ed. de J. Marek şi E. Reicher, vol. XII, Kirchberg/Wechsel, Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesselschaft, pp. 318-320.

SCHELER, M. (1916), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* în Id., *Gesammelte Werke,* vol. II, Bern-München, Francke 1966; tr. it. de G. Caronello, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori,* Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo 1996.

SCHOGGEN, P. (1989), *Behavior Settings. A Revision and Extension of Roger G. Barker's Ecological Psychology,* Stanford, Stanford University Press.

SCHREBER, D.P. (1903), *Denkenwürdigkeiten eines Nervenkranken,* Leizig, Mutze; tr. it. de R. Calasso, *Memorie di un malato di nervi,* Milano, Adelphi 1974.

SCHUMANN, K. – SMITH, B. (1987), „Adolf Reinach: An Intellectual Biography", în K. Mulligan, ed. de, (1987).

– (1990), „Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid", *History of Philosophy Quarterly,* 7, pp. 47-66.

SCHULTESS, D. (1983), *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid (1710-1796),* Bern, Lang.

SEARLE, J.R. (1969), *Speech Acts,* Cambridge, Cambridge University Press; tr. it. de G.R. Cardona, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio,* Torino, Boringhieri 1976.

– (1975), *A Taxonomy of Illocutionary Acts,* Cambridge, Cambridge University Press.

– (1977), „Reiterating the Differences: A Reply to Derrida", *Glyph,* I, pp. 172-208.

– (1980), „Minds, brains and programs", *Behavioral and Brain Sciences,* 3, pp. 417-458; tr. it. în D. Hofstadter – D. Dennett, *L'io della mente,* Milano, Adelphi, 1985, pp. 341-360.

– (1983), *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind,* New York-Cambridge, Cambridge University Press; tr. it. de D. Barbieri, *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza,* Milano, Bompiani 1985.

– (1992), *The Rediscovery of the Mind,* Montgomery (Vt.), Bradford Books; tr. it. de S. Ravaioli, *La riscoperta della mente,* Torino, Boringheri 1994.

– (1993a), „Rationality and Realism, What is at Stake?", *Daedalus,* pp. 55-83.

– (1993b), „The World Turned Upside Down" şi „Reply to Mackey", în G.B. Madison, *Working through Derrida,* Evanston, Northwestern University Press, pp. 170-188 şi pp. 184–188.

– (1995), *The Construction of Social Reality,* New York, Free Press; tr. it. de A. Bosco, *La costruzione della realtà sociale,* Milano, Edizioni di „Comunità" 1996.

– (1998), „Postmodernism and Truth", *TWP BE (a journal of ideas),* 13, pp. 85-87.

– (1999), *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World,* New York, Basic Books; tr. it. de E. Carli şi M.V. Bramè, *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale,* Milano, Cortina 2000.

– (2002), *John Searle: Reply to Barry Smith,* (http://ontology.buffalo.edu/smith/articles/searle.PDF), în prezent în *American Journal of Economics and Sociology*, 62, 2003.

SMITH, B. (1982), ed., *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology,* München-Wien, Philosophia Verlag.

– (1993), „An Essay on Material Necessity", în P. Hanson şi B. Hunter, ed., *Return of the A Priori,* în *Canadian Journal of Philosophy,* Supplementary Volume 18, pp. 301-322.

– (1994), ed., *European Philosophy and the American Academy, The Monist Library of Philosophy,* La Salle, The Hegeler Institute.

– (1995a), „The Structures of the Common-Sense World", *Acta Philosophica Fennica,* 58, pp. 290-317.

– (1995b), „Ontology", în J. Kim – E. Sosa, ed. de, *A Companion to Metaphysics,* New York, Routledge pp. 373-374.

– (1998), „Ontologie des Mesokosmos: Soziale Objekte und Umwelten", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 52, pp. 521-540.

– (1999), „Les objets sociaux", *Philosophiques,* 26, pp. 415-447, (http://www.erudit.org/erudit/philoso/v26n02/smith2/smith2.htm), versiune engleză „Social Objects" (http://wings.buffalo.edu/philosophy/ontology/socobj.htm).

– (2002), *The Ontology of Social Reality,* (http://ontology.buffalo.edu/smith//articles/searle.PDF, 2002).

– (2003), „John Searle: From Speech Acts to Social Reality", în *John Searle,* ed. de Id., Cambridge, Cambridge University Press.

– (2003b), „Un'aporia nella costruzione della realtà sociale. Naturalismo e realismo in John R. Searle", în P. Di Lucia, ed., 2003, pp. 137-152.

SPINICCI, P., (2000), *Sensazione, percezione, concetto,* Bologna, Il Mulino.

STOUT, G.F. (1910-1911), „The Object of Thought and Real Being", *Proceedings of the Aristotelian Society,* pp. 187-208.

STRAWSON, P.F. (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics,* Londra, Routledge; tr. it. de E. Bencivenga, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva,* Milano, Feltrinelli 1978.

SWIFT, J. (1726), *Gulliver's Travels*; tr. it. de C. Formichi şi ed. de M. D'Amico, *I viaggi di Gulliver*, Milano, Mondadori, 2002; tr. rom. de Leon Leviţchi, *Călătoriile lui Gulliver*, Bucureşti, Editura Tineretului 1956, p. 198.

– (1729), *A Modest Proposal;* tr. it. de B. Armellin, *Una modesta proposta e altre satire*, Milano, Rizzoli, a 2-a ed. 1983, pp. 135-159.

THOMASSON, A. (1999), *Fiction and Metaphysics*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

TREADGOLD, W., (2001), *A Concise History of Byzantium*, New York, Palgrave; tr. it. de G. Garbisa, *Storia di Bisanzio*, Bologna, Il Mulino 2005.

TUOMELA, R. (1995), *The Importance of Us*, Stanford (Ca.), Stanford University Press.

– (2002), *The Philosophy of Social Practices*, Cambridge, Cambridge University Press.

TWARDOWSKI, K. (1894), *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien, Alfred Hölder; tr. it. de S. Besoli, *Contenuto e oggetto*, Torino, Bollati Boringhieri 1988.

TYE, M. (1990), „Vague Objects", *Mind*, 99, pp. 535-557.

UKRITWIRIYA, C. (2005), „Mobile Phone «Mue Tue» – «An extension of the Hand»; Cool Brand Cool Self in Everyday Lives", în K. Nyíri, ed. de (2005a), pp. 259-265.

VAN CAENEGEM, R.C. (1973), „History of European Civil Procedure", *International Encyclopedia of Comparative Law*, XVI, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck).

VAN INWAGEN, P. (1983), „Fiction and Metaphyisics", *Philosophy and Literature*, 7, pp. 67-7.

– (1988), „How to Reason about Vague Objects", *Philosophical Topics*, 16, pp. 255–284.

VARZI, A.C. (2001), *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Roma, Carocci.

– (2001b), „Vagueness, Logic and Ontology", *The Dialogue*, 1, pp. 135-154.

– (2002), *Ontologia e metafisica*, în F. D'Agostini – N. Vasallo, ed. de, *Storia della filosofia analitica*, Torino, Einaudi, pp. 157-193.

– (2003), „Entia successiva", *Rivista di estetica*, s.n., 22 (1/2003), pp. 138-158.

– (2005), *Ontologia*, Roma–Bari, Laterza.
VASALLO, N. (2003), *Teoria della conoscenza,* Roma-Bari, Laterza.
VATTIMO, G. – ROVATI, P.A. (1983), ed., *Il pensiero debole,* Milano, Feltrinelli; trad. rom. de Ştefania Mincu, Constanţa, Pontica, 1998.
VICO, G.B. (1744), *La scienza nuova,* în Id., ed. de N. Abbagnano, *La scienza nuova e altri scritti,* Torino, Utet 1952, pp. 247–748.
VILLIERS DE L'ISLE-ADAM, A. (1886), *L'Eve future,* ed. de N. Satiat, Paris, Flammarion 1992.
WERTHEIMER., M. (1923), „Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt", II, *Psychologische Forschung*, 4, pp. 301-350.
WIGGINS, D. (2001), *Sameness and Substance Renewed,* Cambridge, Cambridge University Press.
WILLIAMSON, T. (1994), *Vagueness,* Londra, Routledge.
– (1998), ed., *Vagueness*, fascicul monografic, *The Monist,* 81, pp. 193-348.
WITTGENSTEIN, L. (1946-1949), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie/Remarks on the Philosophy of Psychology,* ed. de G.E.M. Anscombe – H. Nyman – G.H. von Wright, Oxford, Blackwell 1980; tr. it. de R. De Monticelli, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia,* Milano, Adelphi 1990.
– (1950–1951), *Über Gewissheit/On Certainty*, ed. de G.E.M. Anscombe – G.H. von Wright, Oxford, Blackwell 1969; tr. it. de M. Trinchero, *Sulla certezza,* Torino, Einaudi 1978; tr. rom. de Ion Giurcea în colab. cu Mircea Flonta, Bucureşti, Humanitas, 2005.
– (1953), *Philosophische Untersuchungen I-II*, ed. de G.E.M. Anscombe – G.H. von Wright, Oxford, Blackwell 1953; tr. it. de R. Piovesan şi M. Trinchero, *Ricerche filosofiche,* Torino, Einaudi 1967.
ZNAMIEROWSKI, C. (1924-1930), *Podstawowe pojecia teorji prawa. I. Uklad prawny i norma prawna [Concetti fondamentali della filosofia del diritto. Struttura giuridica e norma giuridica],* Fiszer I Majewski, Poznan, 1924-1930; tr. it. parţială de G. Lorini, „Atti tetici e norme costruttive", în A.G. Conte – P. Di Lucia – L. Ferrajoli – M. Jori, *Filosofia del diritto,* ed. de P. Di Lucia, Milano, Cortina, 2002, pp. 73-80.

Să ne închipuim că suntem sunați de pe fix, iar persoana care sună ne întreabă „Unde ești?"

Răspunsul ar exprima o mirare îndreptățită: „Unde vrei să fiu? Sunt aici, unde mă suni!"

Dar apariția telefonului mobil complică lucrurile: începem prin a ne întreba „Unde ești?", având în vedere că interlocutorul poate fi pretutindeni.

Ce tip de obiect este un telefon mobil? Ce este un telefon mobil, la ce folosește? Scotociți în buzunare sau uitați-vă în geantă, lângă mobil veți găsi bilete de tren, bonuri de la supermarket, bancnote și cărți de credit... mai mult sau mai puțin, întreaga fericire și nefericire a lumii noastre.

Cartea propune o profeție ușor de făcut: toate aceste hârtii vor ajunge să fie centralizate în telefonul mobil, care le înghite pe toate.

Ce este această mașinărie stranie, această invenție minusculă care funcționează în același timp ca telefon, mașină de scris, reportofon, aparat de fotografiat și multe altele?

Incredibil, dar adevărat: în telefonul mobil există mai multe lucruri decât au visat vreodată filosofiile noastre.

Maurizio Ferraris predă filosofie teoretică la Universitatea din Torino, unde conduce Centrul Interuniversitar de Ontologie Teoretică și Aplicată (CTAO) și este unul dintre cei mai prolifici autori ai momentului în domeniul filosofiei și semioticii, cu peste treizeci de cărți publicate până în prezent.

ISBN 978-973-103-573-4

9 789731 035734

www.rao.ro
www.raobooks.com

rao
international
publishing
company